بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب المبدأ والمعاد، له، صنفه للشیخ ابی محمدبن ابراهیم الفارسی

الحمدلله رب‌العالمین و صلواته علی نبیه سیدنا محمد و آله الطاهرین اجمعین. قال الشیخ الرئیس ابوعلی الحسین‌بن عبدالله بن سینا:

و بعد، فانّی أرید أن أدُلَّ فی هذه المقالة علی حقیقة ما عندالمشّائین المحصّلین من حال المبدأ والمعاد. فیتضمّن مقالتی هذه ثمرتی علمین کبیرین، أحدهما الموسوم بأنّه فی مابعدالطبیعة، والثانی العلم الموسوم بأنّه فی الطبیعیات؛ فانّ ثمرة العلم الذی هو فی مابعد الطبیعة هوالقسم المعروف منه بـ«اثـو لوجیا» و هو فی «الربوبیّة» والمبدأ الأوّل، و نسبة الموجودات علی ترتیبها إلیه. و ثمرة العلم الذی فی الطبیعیات هو معرفة بقاء النفس الانسانیة و أنّها ذات معاد.

و قسمتُ هذا الکتاب إلی مقالات ثلاث: المقالة الاولی فی إثبات المبدأ الأوّل للکلّ و وحدانیّته و تعدیدالصفات التی تلیق به. المقالة الثانیة فی‌الدلالة علی ترتیب فیض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن أوّل موجود عنه إلی آخر الموجودات بعده. المقالة الثالثة فی‌الدلالة علی بقاء النفس الانسانیّة والسعادة الحقیقیّة الآخریّة والتی هی سعادة مّا وغیر حقیقیة والشقاوة الحقیقیة الآخریّة والتی هی شقاوة مّا وغیر حقیقیّة.

و أتحرَّیٰ فی هذه المقالاتِ أن أُوضِحَ ما أغلقوا، و أُعلِنَ ما ستروا وکتموا، و أجمَعَ ما فَرَّقوا، وأبسُطَ ما أجملوا بمقدارِ الوسع القاصِر الذی لمثلی، ممّن مُنِیَ بانقراضِ زمانِ العلماءِ، وانصرافِ الهِمَم الی أغراضٍ شتّیٰ عن‌الحِکم، و تسلّطِ المقتِ علیٰ مَن تعاطیٰ مِن الحقیقةِ طرفاً؛ ثمّ کلالِ الحَدّ و انفلالِ الغَرب من خاطِر الممتحَنین بمثل مِحنتی والمدفوعین إلی ما دُفِعتُ إلیه من نوائبِ الزمانِ، والله المستعانُ، و به الحولُ والقوّةُ.

المقالة الأولىٰ

[فى اثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التى تليق به]

[فصل ١]

فى تعريفِ الواجبِ الوجودِ والممكنِ الوجود

إنّ الواجبَ الوجودِ هوالموجودُ الذى متىٰ فُرِضَ غير مَوجودٍ عَرَضَ مِنهُ مُحالٌ؛ و إنّ الممكنَ الوجودِ هو الذى مَتىٰ فُرِضَ غيرَ موجودٍ او موجوداً لم يَعرِض مِنهُ مُحالٌ.

فالواجبُ الوجودِ هوالضروريُّ، والممكنُ الوجودِ هوالذى لاضرورةَ فيه بوجهٍ، اى لافى وجوده ولا فى عدمه. وهذا هو الذى نعنيه فى هذا الموضع بممكن الوجود. و إن كان قد يُعنىٰ بممكنِ الوجود ماهو فىالقوّة، و يقال الممكنُ على كلّ صحيح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلک فىالمنطق.

ثمّ إنّ الواجبَ الوجود قد يكونُ بذاته وقد يكونُ لا بذاته؛ والذى هو واجبُ الوجود بذاته فهو الذى لذاته، لالشىءٍ آخر، أىَّ شىءٍ كان، صار محالاً فرضُ عدمِه؛ و إنّ الواجبَ الوجودِ لا بذاته هو الذى، لوضع شىء ما ليس هو، صار واجبَ الوجودِ؛ مثل أنَّ الأربعةَ واجبةُ الوجود لا بذاتها؛ ولكن عند فرض اثنين واثنين؛ والاحتراقَ والاحراقَ واجبُ الوجود لا بذاته، ولكن عند فرضِ التقاءِ القوَّةِ الفاعلةِ بالطبع والقوَّةِ المنفعلةِ بالطبع، أعنى المحْرقة والمحترقة.

[فصل ٢]

فى أنّ واجبَ الوجود لا يكونُ بذاته و بغيره معًا

ولا يجوز أن يكونَ شىءٌ واحدٌ واجبَ الوجودِ بذاته و بغيره معًا، فانّه إن رفع غيره ذاک اولم يعتبر وجوده لم يخل: إمّا أن يبقىٰ وجوبُ وجوده على حاله، فلا يكونُ وجوبُ وجوده بغيره؛ و إمّا أن لا يبقىٰ وجوبُ وجوده على حاله، فلايكونُ وجوب وجوده بذاته.

[فصل ۳]

فی أنّ واجبَ الوجود بغیره ممکنُ الوجود بذاته

و کلُّ ما هو واجبُ الوجود بغیره فانّه ممکنُ الوجود بذاته، لأنَّ ما هو واجبُ الوجود بغیره فوجوبُ وجوده تابعٌ لنسبة مّا او إضافةٍ؛ والنسبةُ والاضافةُ اعتبارُهما غیرُ اعتبارِ نفسِ ذاتِ الشیء الذی له نسبةٌ و اضافةٌ، ثمّ وجوبُ الوجود إنّما یتقرّرُ باعتبار هذه النسبة.

فاعتبارُ الذاتِ وحدها لایخلو: إمّا أن یکونَ مقتضیاً لوجوبِ الوجودِ، او مقتضیاً لا مکانِ الوجودِ، او مقتضیاً لامتناع الوجود. ولا یجوزُ أن یکونَ مقتضیاً لامتناع الوجود، لأنَّ کلَّ ما امتنع وجودُه بذاته لم یوجد، ولا بغیره، و لا أن یکونَ مقتضیاً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إنَّ ما وجب وجودُه بذاته استحال وجوبُ وجوده بغیره.

فبقی أن یکونَ باعتبار ذاته ممکنَ الوجود، و باعتبار ارتفاع النسبة الی ذلک الغیر واجبَ الوجود، و باعتبار قطع النسبة التی إلی ذلک الغیر ممتنعَ الوجود، و ذاتُه بذاته بلا شرط ممکنةُ الوجود، فقد بان أنّ کلّ واجبِ الوجودِ بغیره فهو ممکنُ الوجودِ بذاته.

[فصل ۴]

فی أنّ ممکن‌الوجود بذاته إنّما یوجد بأن یجب وجوده بغیره

وهذا ینعکسُ فیکونُ کلُّ ممکن الوجود بذاته فانّه إن حصل وجوده کان واجب‌الوجود بغیره، لأنّه لایخلو: إمّا أن یصحَّ له وجود بالفعل و إمّا أن لا یَصحَّ له وجود بالفعل؛ و محالٌ أن لا یَصحَّ له وجود بالفعل، وإلاّ کان ممتنع الوجود، فبقی أن یصحَّ له وجود بالفعل. فحینئذٍ إمّا أن یجب وجودُه و إمّا أن لا یجبَ وجودُه؛ فان لم یجب وجودُه فهو بعدُ ممکنُ الوجود لم یتمیّز وجودُه عن عدمه.

ولا فرق بین هذه الحالة منه والحالة الأُولیٰ، لأنّه قدکان قبل‌الوجود

ممكنَ الوجود، والآن هو بحاله كما كان.

فان وُضِعَ أنّ حالاً تجدّدت فانّ السؤالَ عن تلك الحالِ ثابتٌ: انّــه مـمكنُ الوجود او واجبُ الوجود؟ فان كان ممكنَ الوجودِ فانّ تـلك الحـالَ كـانت قـبلُ أيضًا موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد؛ و إن وجـبَ وجـودُها وهي مـوجبةٌ للأوّل فقد وجبَ لهذا الأوّلِ وجودُ حاله، وليست تلك الحالُ إلاّ خـروجَه إلى الوجـود، فخروجهُ إلى الوجود واجبٌ.

و أيضاً فانّ كلّ ممكن الوجود فامّا أن يكونَ وجودُه بـذاته او يكونَ بسبب ما؛ فان كان بذاتِه فذاتُه واجبةُ الوجود، لا ممكنةُ الوجود، وإن كان بسبب، فـامّا أن يجبَ وجودُه مع وجود السببِ، و إمّا أن يبقىٰ على ما كان عليه قبل وجـودالسَبَب، و هذا محالٌ؛ او لم يوجد السببُ، و هذا محال، فـيجبُ إذاً أن يـجبَ وجـودُه مـع وجودالسبب، فكلٌّ ماكان ممكنَالوجود بذاته فهوإنّما يكونُ واجبَالوجود بغيره.

[فصل ۵]

في أنّه لايجوزُأن يكونَ إثنانِ يحدثُ منهما واجبُ وجودٍواحد، ولا كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجودِ بالآخر، ولا في واجبِ الوجودِ كثرةٌ بوجهٍ منالوجوه

ولا يـجوزُ أن يكونَ شيئان إثـنان ليس هذا هوذاك ولاذاك هذا، و كـلُّ واحدٍ منهما واجبُ الوجود بذاته و بالآخر، فقد بيّنا أنّ واجـبَ الوجـودِ بـذاته لا يكونُ واجبَ الوجودِ بغيره.

ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ كلُّ واحدٍ مـنهما واجـبَ الوجـود بـالآخر، حتى يكونَ «ا» واجبَ الوجودِ بـ «ب» لا بذاته و «ب» واجبَ الوجود بـ «ا» لا بـذاته، و جملتُهما واجـبَ وجــودٍ واحــدٍ؛ و ذلك لأنّ اعتبارَهما ذاتـين غيرُ اعتبارِهما متضائفين. و لكلّ واحدٍ منهما وجوبُ وجود لا بـذاته فكلٌّ واحـدٍ مـنهما مـمكنُ الوجودِ بذاته، و لكُلّ ممكنِ الوجودِ بذاته علّةٌ في وجوده أقـدمُ مـنه، لانّ كـلّ علّةٍ أقدمُ في وجوبِ الذاتِ منالمعلولِ، و إن لم يكن فيالزمان؛ فـلكلٍّ واحـدٍ مـنهما

شيءٌ آخر يقرن به أقدمُ من ذاتِه، وليس ذاتُ أحدِهما أقدمَ من ذاتِ الآخر على ما وصفنا؛ فلهما إذاً عللٌ خارجةٌ عنهما أقدم منهما. فليس إذاً وجوبُ وجودِ كلّ واحدٍ منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلّة الخارجةِ التي أوقعتِ العلاقةَ بينهما.

و أيضاً فانّ مايجبُ وجودُه بغيره فوجودُه متوقّفٌ على وجودِ ذلك الغير و متأخّرٌ عنه بالذات. ثمّ من المستحيل أن تتوقّفَ ذاتٌ في أن تُوجَد على ذاتٍ تُوجَدُ بها، فكأنّها متوقّفةٌ في الوجودِ على وجودِ نفسِها. فان كان وجودُ نفسِها يكونُ لها بذاتِها فهي غَنيّةٌ عن الغير، و إن كان لايكونُ حتّىٰ يكونَ غيرٌ لايكونُ إلاّ بعدَ وجودِها، فوجودُها متوقّفٌ على أمر بعد وجودِها بالذاتِ، فوجودُها محالٌ.

و نقول أيضاً: إنّ واجبَ الوجود لايجوزُ أن يكون لذاتِه مبادٍ تجتمعُ فيتقومُ بها واجبُ الوجود، لا أجزاءُ كميّةٌ ولا أجزاءُ حدّ و قولٍ، سواء كانت كالمادّة والصورة او كانت على وجهٍ آخر، بأن يكونَ أجزاءُ القولِ الشارح لمعنى اسمه يدلُّ كلُّ واحد منهما على شيءٍ هو في الوجودِ غيرُ الآخر بذاتِه. و ذلك لأنَّ كلَّ ما هذه صفتُه فذاتُ كلّ جزءٍ منه ليس هو ذاتَ الآخر ولا ذاتَ المجتمع، فامّا أن يصحَّ لكلّ واحد منهما وجودٌ مفردٌ ولا يصحُّ للمجتمع وجودٌ دونها فلا يكونُ المجتمعُ واجبَ الوجود؛ او يصحَّ ذلك لبعضِها، و لكنّه لايصحُّ للمجتمع وجودٌ دونَه؛ فمالم يصحَّ له من المجتمع والأجزاء الأُخرىٰ فليس بواجب الوجود، بل واجبُ الوجود هو الذي يصحُّ له.

و إن كان لا تصحُّ لتلك الأجزاء مفارقةُ الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقةُ الاجزاء و تعلّقُ وجود كلّ واحد بالآخر، وليس واحد بالذات أقدم، فليس شيءٌ منها بواجبِ الوجودِ؛ فقد أوضحنا هنا على أنّ الأجزاء بالذاتِ أقدمُ من الكلّ، فتكونُ العلّةُ الموجبةُ للوجودِ تُوجِبُ الأجزاءَ أوّلاً، ثمّ الكلَّ. فلا يكونُ شيءٌ منها واجبَ الوجود.

وليس يمكنُنا أن نقولَ: إنّ الكلَّ أقدمُ بالذات من الأجزاء، فهو إمّا متأخّر،

و إمّا معاً؛ و كيف كان فليس بواجبِ الوجود.

فقد اتَّضح من هذا أنَّ واجبَ الوجودِ ليس بجسم، ولا مادّةِ جسم، ولا صورة جسم، ولا مادّةٍ معقولةٍ لصورةٍ معقولةٍ، ولا صورةٍ معقولةٍ فی مادّةٍ معقولةٍ، ولا له قسمةٌ، لا فی الكم، ولا فی المبادی، ولا فی القول؛ فهو واحدٌ من هٰذه الجهاتِ الثلاثِ.

[فصل ۶]

فی أنَّ واجبَ الوجودِ بذاتِه واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه

و نقولُ: إنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وإلاّ فان كان من جهةٍ واجبَ الوجود و من جهةٍ ممكنَ الوجود، فكانت تلک الجهةُ تكونُ له ولا تكونُ له؛ ولا يخلو عن ذلک و كلٌّ واحدٍ منهما بعلّةٍ يتعلّقُ الأمرُ بها ضرورةً كانتْ ذاتهُ متعلّقةَ الوجود بعلّتی أمرين لايخلوا منهما، فلم يكن واجبَ الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، او كان كلاهما وجودين.

فبيّن من هذا أنَّ الواجبَ الوجودِ لايتأخَّرُ عن وجودِه وجودٌ مُنتَظَرٌ، بل كلُّ ما هو ممكنٌ له فهو واجبٌ له، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ، و لا له طبيعةٌ منتظرةٌ، ولا علمٌ منتظرٌ، ولا صفةٌ من الصفات التی تكونُ لذاته منتظرةً.

[فصل ۷]

فی أنّ واجبَ الوجودِ معقولُ الذات و عقل الذات، و بيانِ أنّ كلَّ صورةٍ لا فی مادّة فهی كذلک، و أنّ العقلَ والعاقلَ والمعقولَ واحدٌ

و نقولُ أيضاً: إنّ واجبَ الوجودِ معقول الذات غير محسوسِ الذاتِ البتة، لأنّه ليس بجسم، ولا فی مكان، ولا حامل للعوارض التی تحملها الأجسامُ، ولأنّ ماهيّتَه ليست فی مادّةٍ، فماهيّتهُ معقولةٌ بالفعل؛ و ذلک لأنّا سنُوضحُ بعدُ أنَّ الصورةَ المعقولةَ لكل ماهيّةٍ فارقتِ المادّةَ وفارقت علائقَ المادّة، فان كان ذلک

بتجريدالعقل فليست كانت معقولةً بذاتها بـالفعل، بـل بـالقوّة، كـهذه الاجسام الطبيعيّة والصناعيّة؛ و إن كان هذا المعنىٰ لها بذاتها، فـذاتُها مـعقولةٌ بـالذات، و وجودُها في‌العقل بالقوّة هوالعقلُ بالفعل، فانّ العقلَ بالفعلِ هو صورةٌ كلّيّةٌ مجرّدةٌ عن‌المادّةِ والعوارضِ التى تعرضُ لها بسببِ المادّة، زيادةٌ علىٰ مالها بالذات؛ فانّ الصور التى في‌الخيال والذكر منتزعةٌ عن موادّها؛ ولكن مـع‌العـوارض التى لهـا من‌المادّة، فانّ صورةَ زيدٍ في‌الخيالِ هو على قدره مـن‌الطول والعـرض، واللون، في وضع مّا وأيـن، و هٰذه عوارضُ عرضت لانسانـيّته، ليس شيءٌ مـنها يـقتضيه ماهيّتُه الذاتيّةُ، والاّ لاشترك الكلُّ فـيها؛ بـل إنّـما عرضت له بسببِ المادّةِ التى قبلتِ الانسانيّةَ مع هذه اللوازم.

و أمّا القوّةُ العقليّةُ فانّها تـنقُصُ عن مـاهيّاتِ الأشياءِ هٰذهِ اللوازمَ كـلَّها و تُجَرِّدُها مَحضَةً، بحيثُ إذا كانتِ الماهيّةُ كثيرةً تحتها صلحـت لأن تشتركَ فـيها، فلا يكونُ للانسانِ المعقولِ مقدارٌ في طول و عرض و لون، ولا وضع ولا أين؛ ولو كان له شيءٌ مـن هذا لم يُـحمَل على مـاليس له ذلک الطولُ، والعـرضُ، واللونُ، والأينُ، والوضعُ.

وكلّ صُورةٍ مجرّدةٍ عن‌المادّةِ والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صيّرته عقلاً بالفعل، لابأنّ العقل بالقوّة يكون منفصلاً عنهـا انـفصالَ مـادّةِ الأجسام عن صورتها، فانّه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها كان ينال مـنها صورة أُخـرىٰ معقولة. والسؤالُ في تلک الصورةِ كالسؤالِ فيها، وذهب الأمرُ إلى غير نهايةٍ.

بل أُفَصِّلُ هٰذا و أقولُ: إنّ العقل بـالفعل إمّـا أن يكونَ حينئذٍ هذه الصورة، اوالعقل بالقوة التى حصل له هذه الصورة، او مجموعهما.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوّة هوالعقـل بـالفعل لحصو لهـا له، لأنّـه لايخلو ذاتُ العقل بالقوّة إمّا إن تَعقِلَ تلک الصورةَ اولا تعقلها. فان كان لا تعقل تلک الصورةَ فلم تخرج بعدُ إلى الفعل، و إن كـان تـعقل تـلک الصورةَ فـامّا أن

تعقلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوّة منها صورةُ أُخـرىٰ، و إمّـا أن تـعقلها بـأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فان كان إنّما تَعقِلُها بان تحدثَ له منها صورةُ أُخـرىٰ ذهب الأمـرُ إلىٰ غير النهاية. و إن كان تَعقِلُها بأنّها موجودةٌ له: فـامّا على الاطـلاق، فـيكونُ كـلُّ شيءٍ حصلت له تلك الصورةُ عقلاً، و تـلك الصورةُ حـاصلةٌ للمادّة و حـاصلةٌ لتلك العوارض التي تقترنُ بها فـي المادّةِ، فـيجبُ أن تكونَ المادّةُ والعـوارضُ عقـلاً بمقارنةِ تلك الصورة، فانّ الصورةَ المعقولةَ موجودةٌ في الأعيانِ الطبيعيّة، ولكن مخالطةً لغيرها لامجرّدةً. والمخالطُ لايعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

و إمّا لا على الاطلاق، ولكن لأنّها مـوجودةٌ لشيءٍ مـن شأنـه أن يـعقل، فحينئذٍ إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» نفسَ وجودِها، فـيكونُ كـأنّه قـال: لأنّـها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن توجد له، و إمّا أن يكونَ مـعنى «أن يـعقل» ليس نـفسَ وجودِ هٰذِه الصورة لهُ، و قد وُضِعَ نَفسُ وجودِ هٰذِهِ الصورة له. هٰذا خلفٌ.

فاذاً ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسَ وجودِها للعقـلِ بـالقوّة، ولا وجـودَ صورةٍ مأخوذةٍ عنها؛ فاذاً ليس العقلُ بالقوّة هو العقلَ بالفعل البتة، إلاّ أن لا يُوضَعَ الحالُ بينهما حالَ المادّةِ والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقلُ بالفعل هاهنا هٰذه الصورةَ نفسَها ، فيكون العقلُ بالقوّة لم يخرج إلى الفعلِ، لأنّه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلٌ لها، و وُضِعَ لها العقلُ بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بـالقوّة ليس عقـلاً بـالفعل، بـل موضوعاً للعقل بالفعل و قابلاً؛ فليس عقلاً بالقوّة، لأنّ العقل بـالقوّة هو الذى مـن شأنِه أن يكونَ عقلاً بالفعلِ، فليس هاهنا شيءٌ هو عقلٌ بالقوّة.

أمّا الذى يجرى مجرى المادّة فقد بيّناه و أمّا الذى يجرى مـجرى الصورة فان كان عقلاً بالفعلِ فهو عقلٌ بالفعلِ دائماً، لا يمكنُ أن يوجد وهو عقلٌ بالقوّة.

ولا يجوز أن يكونَ هٰذا العقلُ بالفعل مجموعَهما، لأنّه لا يخلو: إمّا أن يَعقِلَ

ذاتَه او غيرِ ذاتِه. ولا يجوزُ أن يعقل غير ذاتِه، لأنّ ما هو غيرُ ذاتِه إمّا أجزاءُ ذاتِه، وهي المادّةُ والصورةُ المذكورتان، او شيءٌ خارجٌ عن ذاته.

فان كان شيئاً خارجاً عن ذاتِه فهو يعقلُه بأن يقبلَ صورتَه المعقولةَ، فيحلُّ منها محلَّ المادّةِ؛ ولاتكون تلك الصورةُ هي الصورةَ التي نحنُ في بيانِ أمرِها، بل صورةً أخرىٰ بهايصير عقلاً بالفعل.

و أيضاً إنّا نَضَعُ هاهنا الصورةَ التي بها يصيرُ العقلُ بالفعلِ بهذه الصورة؛ ثمّ مع ذلك فانّ الكلامَ في المجموع مع تلك الصورةِ الغريبةِ ثابتٌ.

ولا يجوز أن يكون أجزاءَ ذاته أيضاً. لانّه إمّا أن يعقل الجزء الذي هو كالمادّة، او الجزء الذي هو كالصورة، او كلاهما؛ وكلُّ واحدٍ من هذه الاقسام إمّا أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادّة، او بالجزء الذي هو كالصورة او كلاهما.

و أنتَ إذا تعقبّتَ هٰذه الأقسام بان لك الخطأ في جميعها، فانّه إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذي هو كالمادّة بالجزء الذي كالمادّة. فالجزء الذي كالمادّة عاقل لذاته و معقول لذاته؛ ولا منفعةَ للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذي كالمادّة بالجزء الذي كالصورة، فالجزء الذي كالصورة هوالمبدأ الذي بالقوّة، والجزء الذي كالمادّة هوالمبدأ الذي بالفعل و هذا عكس الواجب.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذي كالمادّة بالجزئين جميعاً، فصورةُ الجزء الذي كالمادّةِ حالّةٌ في الجزء الذي كالمادّة و في الجزء الذي كالصورة فهي أكبرُ من ذاتِها، هذا خلفٌ.

واعتبر مثلَ هذا في جانبِ الجزء الذي كالصورة. وكذلك إن وُضِعَ أنّه يُعقَلُ كلُّ جزءٍ بكلِّ جزءٍ. فقد بطل إذاً الأقسامُ الثلاثةُ وصحَّ أنّ الصورةَ العقليّةَ ليست نسبتُها الى العقلِ بالقوّةِ نسبةَ الصورةِ الطبيعية إلى الهيولى الطبيعيّة، بل هي إذا حلّتِ العقلَ بالقوّة اتّحدذاتاهما شيئاً واحداً، فلم يكن قابلٌ ومقبولٌ

متميّزي الذاتِ، فيكونُ حينئذٍ العقلُ بالفعل بالحقيقةِ هي الصورةَ المجرّدةَ المعقولةَ.

وهذه الصورةُ إذا كانت تجعلُ غيرَها عقلاً بالفعلِ بأن تكونَ له، فان كانت قائمةً بذاتها فهي أولىٰ بأن تكونَ عقلاً بالفعلِ، فانّه لو كان الجزءُ من النار قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يُحرِق، والبياضِ لو كان قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يفرّق البصر.

وليس يجبُ للشيء المعقولِ أن يعقله غيرُه لامَحالةَ، فانّ العقلَ بالقوّةِ يعقلُ لامحالة ذاتَه أنّه هو الذى من شأنه أن يعقلَه غيرُه.

فقد اتّضح من هذا أنّ كلَّ ماهيّةٍ جُرِّدَت عن المادّةِ وعوارضِ المادّةِ فهي معقولةٌ بذاتِها بالفعلِ، وهي عقلٌ بالفعلِ، ولايحتاج فى أن تكونَ معقولةً إلى شيءٍ آخر يعقلها.

ولهذا براهينُ مغفولةٌ تركناها واعتمدنا الأظهرَ منها، فقد ظهر إذاً أنّ الواجبَ الوجودِ بذاته يجبُ أن يكونَ معقولاً لذاته وعاقلاً بذاته بالفعلِ، وكلّ ماهيّةٍ مُجرّدةٍ عن المادّةِ فهي لذاتِها جليّةٌ؛ ومالها بذاتِها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس الى كلّ شيءٍ، أوّلاً ذاتِها، ثم غيرِها؛ فان لم يظهر لشيءٍ فلضعفِ قبولِه لتجلّيها.

[فصل ٨]

فى أنّ واجبالوجود بذاته خير محض

وكلُّ واجبِ الوجودِ بذاته فانّه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ، والخيرُ بالجملةِ هو مايتشوّقه كلُّ شيء ويتمُّ به وجودُه. والشرُّ لاذاتَ له، بل هو إمّا عدمُ جوهر وامّا عدمُ صلاحِ حال لجوهر، فالوجودُ خيريّةٌ، وكمالُ الوجود خيريّة الموجود.

والوجودُ الذى لايقارنُه عدمٌ ــ لاعدمُ جوهرٍ ولاعدمُ شيءٍ للجوهرِ، بل هو دائماً بالفعل ــ فهو خيرٌ محضٌ. والممكنُ الوجودِ بذاتِه ليس خيراً محضاً، لأنّ ذاتَه بذاتِه لايجبُ له الوجودُ، فذاتُه بذاتِه تحتملُ العدمَ؛ وما احتمل العدمَ بوجه مّا فليس من جميع جهاتِه بريئاً من النقص والشرّ. فاذاً ليس الخيرُ المحضُ إلاّ

الواجبَ الوجودِ بذاتِه.

وقد يقال أيضاً «خيرٌ» لِما كان نافعاً ومـفيداً لكمالاتِ الأشياء؛ وسنُبيِّنُ أنّ الوجبَ الوجودِ يجبُ أن يكونَ لذاته مفيداً لكلّ وجودٍ ولكلّ كمالٍ وجودٍ، فهو من هذه الجهةِ خيرٌ أيضاً لايدخله شرّ ولانقصٌ.

[فصل ٩]

فی أنّ واجب‌الوجود بذاته حقّ محض

فكلٌّ واجبِ‌الوجودِ فهو حـقّ مـحضٌ، لأنّ حقيقـةَ كـلّ شیء خصوصيّةُ وجودهِ الذی يثبتُ له، فلا أحقّ إذاً من الواجـبِ الوجـودِ؛ وقـد يقال حـقّ أيضاً لمايكون الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، فلا أحقّ بـهذه الحقيقـةِ مـمّا يكونُ الاعتقـادُ بوجودِه صادقاً، ومع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاتِه لالغيره.

[فصل ١٠]

فی أنّ نوع واجب الوجود لايقال علی كثيرين، فذاته لذلک تامّة

ولايجوزُ أن يكونَ نوعُ واجبِ الوجودِ لغير ذاته، لأنّ وجودَ نوعه له: إمّا أن يقتضيه ذاتُ نوعِه، اولا يقتضيه ذاتُ نوعِه، بل يقتضيه علّةٌ. فان كان معنیٰ نوعِه له لذاتِ معنی نوعه، لم يوجد إلاّ له؛ و إن كان لعلّةٍ، فهو معلولٌ ناقصٌ وليس بواجبِ الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهيّةُ المجرّدةُ عن المادّةِ لذاتين، والشيئانِ إنّـما يكون اثنين إمّـا بسبب المعنی وإمّـا بسبب الحـامل للمعنی وإمّـا بسبب‌الوضع والمكانِ او بسببِ الوقتِ والزمانِ، وبالجملةِ لعلّةٍ من العلل؛ فكلُّ اثنينِ لايختلفانِ بالمعنیٰ، فانّما يختلفانِ بشیءٍ غير المعنیٰ. فكلُّ مـعنیً مـوجودٍ بـعينِه لكثيريـن مختلفين فهو متعلّقُ الذاتِ بشیءٍ ممّا ذكـرناه مـن العللِ ولواحـق العللِ، فـليس بواجبِ الوجودِ.

وأقول قولاً مرسلاً: إنّ كلّ ماليس اختلافه إلاّ لمعنی ولايجوز أن يتعلّق إلاّ

بذاته فقط، فلايخالفُ مثلَه بالعدد، فلايكونُ إذاً لهُ مثلٌ، لأنّ المثلَ مُخالفٌ بالعدد.

فبيّن من هذا أنّ واجبَ الوجودِ لانِدَّ لهُ، ولامثلَ، ولاضدَّ، لأنّ الأضداد متفاسدةٌ ومشتركةٌ في الموضوع، وهو واجبُ الوجود، بريءٌ عن المادّةِ.

[فصل ۱۱]

في أنّ واجبَ الوجود واحدٌ من وجوهٍ شتى، والبرهان على أنّه لايجوز أن يكون إثنان واجبي‌الوجود

وأيضاً فهو تامُّ الوجودِ، لأنّ نوعَه له فقط، فليس من نوعه شيءٌ خارجاً عنه، وأحدُ وجوهِ الواحدِ أن يكونَ تامّاً، فانّ الكثير والزائد لايكونان واحدين.

فهو واحدٌ من جهةِ تماميّة وجوده؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ حدّه له؛ وواحدٌ من جهةِ أنّه لاينقسمُ، لا بالكمِ، ولا بالمبادی المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ لِكلِّ شيءٍ وحدةً تَخُصُّه وبها كمالُ حقيقتهِ الذاتيّة. وأيضاً فهو واحدٌ من جهةٍ أُخرىٰ، وتلك الجهةُ هو أنّ مرتبتَه من الوجودِ ــ وهو وجوبُ الوجودــ ليس إلاّ له.

ولايجوزُ أن يكونَ وجوبُ الوجود مشتركاً فيه. ولنُبرهِن على هذا فنقولُ: إنّ وجوبَ واجبِ الوجود: إمّا أن يكونَ شيئاً لازماً لماهيّةٍ، تلك الماهيّةُ هي التی لها وجوبُ‌الوجود. كما نقولُ للشيء: إنّه مبدأ، فيكونُ لذلک الشيء ذاتٌ وماهيّةٌ، ثمّ يكونُ المبدأُ لازماً لتلك الذاتِ. كما أنّ إمكانَ الوجودِ قديُوجَدُ لازماً لشيءٍ له في نفسه معنىً، ونقولُ: ممكن الوجود، لشيءٍ له في نفسه معنىً، مثل أنّه جسمٌ اوبياضٌ اولونٌ، ثم هو ممكنُ الوجود. [وإمكانُ الوجودِ يلزمُه] ولايكونُ داخلاً في حقيقته.

وإمّا أن يكونَ واجبُ‌الوجود بنفسِ كونهِ واجبَ‌الوجود هو واجب‌الوجود، ويكونَ نفسُ وجوبِ‌الوجودِ طبيعةً كليّةً ذاتيّةً له. فنقولُ أوّلاً: إنّه لايمكنُ أن يكونَ وجوبُ‌الوجودِ من‌المعاني اللازمةِ لماهيّتهِ، فانّ تلک الماهيّةَ حينئذٍ تكونُ

سبباً لوجوبِ الوجودِ، فيكونُ وجوبُ الوجودِ متعلّقاً بسببٍ، فلايكونُ وجوبُ الوجود موجوداً بذاته.

وبعد هذا فتلك الماهيّةُ إمّا أن تكونَ بعينها لكليهما فيكون نوعُ وجوبِ الوجودِ مشتركاً فيه، وقد ابطلنا هذا، اويكون لكلّ ماهيّةٍ أُخرىٰ.

فان لم يشتركا فى شيءٍ لم يجب أن يكونَ كلٌّ واحدٍ منهما قائماً لافى موضوع، وهو معنى الجوهريّة المقول عليهما بالسويّة ليس لأحدهما أوّلاً ولاللثانى آخراً، فلذلک هو جنس لهما، فاذا لم يجب ذلک كان أحدهما قائماً فى موضوع، فيكون غيرَ واجبِ الوجود.

وإن اشتركا فى شيءٍ ثمّ كان لكلّ واحدٍ منهما بعده معنىً على حدتهِ تتمُّ به ماهيّتُه ويكون داخلاً فيها، فكلٌّ واحدٍ منهما ينقسمُ بالقول وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ لاينقسمُ بالقول، فليس ولا واحدٌ منهما واجبَ الوجودِ.

وإن كان لأحدِهما مايشتركانِ فيه فقط وللثانى معنىً زائدٌ عليه، فامّا الأوّلُ فيفارقُه بعدمِ هذا المعنى ووجودِ ذلک المعنى المشتركِ فيه بشرطِ تجريده وعدم مالغيره. وهذا يجوز، ولكن يكون الثانى مركّباً غيرَ واجبِ الوجودِ، ويكون هذا هو الواجب الوجود وحده، ويكون المعنى المشترک فيه لايوجبُ وجوبَ وجودٍ إلاّ أن يشترط عدمُ ماسواه، من غير أن تكون تلک الأعدامُ وجوداتِ أشياء وذواتاً. وإلاّ ففى شيء واحد أشياء بلانهايةٍ موجودةٌ، لأنّ فى كلّ شيء أعدامَ أشياء بلانهايةٍ.

ومع هذا كلّه فانَّ كلَّ مايجبُ وجودُه فليس يجبُ وجودُه بما يُشاركُ به غيرُه ولايتمُّ به وحده وجودُ ذاتِه، [بل إنّما يتمّ وجوده بجميع مايشارک به غيره وبمايتم به وجود ذاته].

فالذى يتمُّ به وجوده ويزيد على مايشترک غيره: فامّا أن يكونَ ذلک شرطاً فى نفسِ وجوبِ الوجود، وإمّا أن لايكونَ. فان كان ذلک كلّهُ شرطاً فى

نفسِ وجوبِ الوجود وجب أن يكونَ لكلّ واجبِ الوجوٰد، فكلُّ مايوجد لكلّ واحدة من الماهيّتين يوجد للأُخرىٰ. فلايكونُ بينهما انفصالٌ بَتّةً بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلافٌ في النوع، هذا خلفٌ.

وأمّا إن لم يكن شرطاً في نفسِ وجوبِ الوجودِ ــ وماليس بشرطٍ في شيء فالشيءُ يتمُّ دونَه ــ فوجوبُ الوجود يتمُّ دونَ ما اختلفافيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضاً لوجوبِ الوجود، وهما متّفقان في ماهيّة وجوبِ الوجود ونوعيّتِه، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فان جُعِلَ الشرطُ في وجوب الوجود أحدَهما لابعينِه فليس أحدُهما بعينه شرطاً. فتساويا في أنّه ليس أحدُهما شرطاً، فكيف يكون أحدُهما لابعينه شرطاً؟

فان قال قائل: هذا مثلُ المادّة فانّها ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدُّها ولكن أحدهما لابعينه، او مثل أنّ اللون لايتقرّر وجوده إلاّ أن يكون سواداً اوبياضاً لابعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرقُ: أمّا المادّة فاحدى الصورتين لها بعينها شرطٌ في زمان، والأُخرىٰ ليست بشرطٍ في ذلك الزمان، وفي الزمان الآخر لها الصورةُ الأُخرىٰ شرطٌ بعينها، والأُولىٰ ليست بعينها؛ وكلٌّ واحدة منهما في نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقةً بلاشرط؛ والمادّة ممكنة أيضاً، فاذا وجبت وجبت بعلّةٍ إحدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ماكانتِ الحالُ، فانّ المادّةَ سواء كانت إحداهما شرطاً في وجوبها بعينها او إحداهما لابعينها فلها شرطٌ في الوجوب غيرُ نفسِ طبيعتِها، ولوكان لوجوبِ الوجود شرطٌ متعلّقٌ بشيء خارج عنه لما كان وجوبُ وجودٍ بالذات.

وأمّا اللونيّةُ فليست تصير لونيّةً بسوادٍ اوبياضٍ، بل هي لونيّة بأمر يعمُّهما، لكن لاتُوجَدُ مُفردةً إلاّ مع فصل كلٍّ واحد منهما، فليس ولا واحدٌ من الأمرين للّونيّة بشرطٍ في اللونيّة، ولكنّه شرط في الوجود، ثمّ في كلِّ زمانٍ وفي كلّ مادّة،

فالشرط أحدهما بعينه لاالآخر.

فهٰذه اللونيّةُ التى بحسبِ هذا الزمانِ وبحسبِ هٰذه المادّة إنّمايُوجِدُها فصلُ السوادِ، وتلك الأُخرىٰ إنّما يُوجِدُها فصلُ البياض. واللونيّةُ المطلقةُ إمّا أن لايكونَ ولا واحدٌ منهما شرطاً فى وجودها البتّة، اويكونَ اجتماعُهما معاً شرطاً فى وجودها، فيكونُ كلُّ واحد منهما شرطاً فى وجودها، على أنّه بعضُ الشرطِ لاشرطٌ تامٌ، والشرطُ التّامُّ هواجتماعُهما.

وبالجملة فانّ الشيءَ الواحدَ من جهةٍ واحدةٍ يكونُ شرطُه شيئاً واحداً، لاأىّ شيءٍ اتّفق؛ إنّما يكونُ هذا إذا كان له جهتان، ولكلّ جهةٍ شرطٌ بعينه، فلايخلو عنهما، فلايتعلّق بأحدهما بعينه، بذاته، بل باتّفاقِ سببِ جهتِه. وأمّا ذاتُه بذاتِه فلاشرط له إلاّ الواحد. كما أنّ اللونيّةَ شرطُها بذاتها شيءٌ واحدٌ، وشرطُها فى جهاتِ وجودِها أُمور، فكلُّ وقت يكون له شرط بعينه.

وكما أنّ اللونيّةَ فى أنّها لونيّةٌ ليس أحدُ الأمرين بعينه وغيرعينه شرطاً لها فى ماهيّة لونيّتها بل فى إنيّة لونيّتها وحصولها بالفعل، كذلك يجبُ أن لايكونَ أحدُ الأمرين شرطاً فى وجوبِ الوجودِ، من جهة ماهيّة كونه وجوب‌الوجود، بل من جهة إنيّته، فتكون انيّة وُجوب‌الوجود غيرَماهيّته وهذا خلفٌ. فانّه يلزم أن يكونَ واجبُ‌الوجود يطرأ عليه وجودٌ ليس له فى حدّ نفسه، كمايطرأ على الانسانيّة والفرسيّة، وكما فى اللونيّة.

بل كما أنّه يجوزُ أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ فى اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، كذلك لوجوبِ‌الوجود فى أنّه وجوبُ‌الوجود.

وكما أنّ أحَدَ الأمرين بغير شرط اللونيّة يصير شرطاً للّونيّة عند حدوثِ علّةٍ معيّنةٍ وحالةٍ معيّنةٍ للّونيّة، وإنّما يجوز أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ فى اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، فكذلك إن كان لوجوب

الوجود أحدُ الفصلين لابعينه شرطاً فيجب أن يكون لالأنّه وجوب الوجود، فيكونُ وجوبُ الوجود متقرّراً دونه غير محتاج إليه، ولكنّه شرطٌ لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا إنّ وجوب الوجود لاتلحقه أحوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود، هذا خلفٌ.

ثم اللونيّة حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط بعد اللونيّة بها توجد مختلفةً، ووجوبُ الوجود لايلحقه شرطٌ بعد وجوب الوجود به توجد.

فقد بان أنّه ليس ولا واحدٌ من خاصيّتي الماهيتيّن المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لابعينه ولا لا بعينه؛ فقد بطل أن يكون وجود الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازماً، ونقول: ولا على أن يكون ذاتيّاً مقوّماً لماهيّة الشيء. وهذا أظهر، فانّ وجوب الوجود إذا كان طبيعةً بنفسها فليكن «ا» ثم انقسمت في كثيرين: فامّا أن تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا، او تنقسم في مختلفين بالنوع، فتنقسم بفصول فلتكن هي «ب» و «ج»، وتلك الفصول لاتكون شريطة في أن يتقرّر وجوبُ الوجود، وإن لم يكن هناك وجوبُ الوجود لازماً. وهاهنا وهو نفسُ طبيعةٍ مقرّرة أظهرُ، فانّ طبيعةَ وجوبِ الوجود إن كانت تحتاج إلى «ب» و «ج» حتّى يكون وجوب الوجود، فطبيعةُ وجوبِ الوجود ليست طبيعةَ وجوب الوجود. هذا خلفٌ.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتّى يتقرّر وجودهما، لأنّ تلك طبايع معلولة. وانّما يحتاجان الى الفصول، لافي نفس الحيوانيّة واللونيّة المشتركة فيهما، بل في الوجود. وهاهنا فوجوب الوجود هو مكانُ اللونيّة والحيوانيّة، فكما أنّ ذينك لايحتاجان الى فصول في أن يكونا لوناً او حيواناً فكذلك هذا لايحتاج الى الفصول في أن يكون وجوب وجود. ثمّ وجوب الوجود ليس له وجودٌ ثان يحتاج اليه، كما هُناك يحتاج بعد اللونيّة والحيوانيّة إلى الوجود اللازم للّونيّة والحيوانيّة.

فقد ظهر أنّه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، لا ان كان لازماً لطبيعةٍ ولا ان كان طبيعةً بذاته. فاذاً واجبُ الوجود واحدٌ أيضاً، لا بالنوع فقط او بالعدد اوعدم الانقسام اوالتمام، بل في أنّ وجوده ليس بغيره، وإن لم يكن من جنسه.

ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبي الوجود لا يشتركان في شيء، كيف وهما يشتركان في وجوبِ الوجود ويشتركان في البراءة عن الموضوع. فان كان وجوبُ الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامُنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. وان كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنىً عامّ عمومَ لازم اوعمومَ جنس. و كيف يكونُ عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازمُ معلولةٌ، ووجوبُ الوجود المحض غيرُ معلول.

[فصل ١٢]

في أنّه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأنّ اللذّة هي ادراك الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال اوبهاء فوق أن تكون الماهيّة عَقليّةً محضةً، خيريّةً محضةً، عريّةً عن كلّ واحد من أنحاء النقص، واحدةً من كلّ جهة. فالواجبُ الوجود هوالجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كلّ اعتدال، لأنّ كلّ اعتدال هو في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة، وجمال كلّ شيءٍ وبهاؤه هو أن يكونَ على مايجبُ له، فكيف جمالُ مايكون على مايجب في الوجود الواجب، وكلُّ جمالٍ وملائمةٍ وخيرٍ مدركٍ فهو معشوقٌ ومحبوبٌ.

ومبدأ ذلك ادراكه، إمّا الحسّي وإمّا الخيالي وإمّا الوهمي وإمّا الظنّي وإمّا العقلي. وكلّما كان الادراك أشدَّ اكتناهاً وأشدَّ تحقّقاً والمدركُ أجملَ وأشرفَ ذاتاً فاحبابُ القوّة المدركة ايّاها والتذاذُها به اكثر.

فالواجبُ الوجود ــ الذي هو في غايةِ الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والجمال والبهاء وبتمام العقل ويتّصل العاقل والمعقول

على انّهما واحدٌ بالحقيقة ــ يكون ذاتهُ بذاته أعظمَ عاشق ومعشوق، وأعظم لاذّ وملتذّ. فانّ اللذّةَ ليست إلاّ إدراک الملائم من جهة ماهو ملائم، فالحسيّةُ إحساسٌ بالملائم والعقليّةُ تعقّل للملائم، وكذلک.

فالأوّل أفضلُ مُدرِکٍ بأفضلِ إدراکٍ لأفضل مُدرَکٍ، فهو أفضلُ لاذّ ومُلتذّبه، ويكون ذلک أمراً لايقاس إليه شيءٌ. وليس عندنا لهذه المعانی أسامی غيرهذه الأسامی، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أنّ إدراک العقل للمعقول أقوىٰ من إدراک الحسّ للمحسوس، لانّه، أعني العقل، يعقلُ ويدرکُ الأمر الباقی الكلّی، ويتّحدبه ويصير هوهو ويدركه بكنهه لابظاهره، وليس كذلک الحسّ للمحسوس.

فاللذّة التی تجب لنا بأن نتعقّل ملائماً هی فوق التی لنابأن نُحِسَّ ملائماً، ولانسبةَ بينهما. ولكنّه قد يفرض أن تكون القوّة الدرّاكة لاتستلذّ بمايجب أن تستلذّ به لعوارض.

كما أنّ المريضَ لايستلذُّ الحلو ويكرهه، لِعارض، فكذلک يجبُ أن نعلم من حالنا مادمنا فی البدن. فانّالانجد إذا حصل لقوّتنا العقليّة كما لُها بالفعل من اللذّة مايجبُ للشیء فی نفسه، وذلک لعائق البدن.

ولو انفردنا عن البدن لكُنّا ــ بمطالعتِنا ذاتَنا وقد صارتْ عٰالماً عقلّياً مُطابقاً للموجوداتِ الحقيقيّة والجمالاتِ الحقيقيّة والكمالاتِ الحقيقيّة واللذيذاتِ الحقيقيّة، متّصلةً بها اتصّالَ معقولٍ بمعقولٍ ــ نَجِدُ من اللذّة والبهاء مالانهاية له، وسنُوضِحُ هذه المعانیَ بعدُ.

واعلم أنَّ لذّةَ كلّ قوّةٍ فحصولُ كمالِهالها، فللحسّ المحسوساتُ الملائمةُ، وللغضبِ الانتقامُ، وللرجاءِ الظفرُ، ولكلّ شیءٍ مايخصّه، وللأنفسِ الناطقةِ مصيرُها عالماً عقليّاً بالفعل.

فالواجبُالوجودِ معقولٌ، عُقِلَ اولم يُعقَلْ؛ معشوقٌ، عُشِقَ اولم يُعشَقْ؛

لذيد، شُعِرَ بذلک منه اولم يُشعَر.

[فصل ۱۳]

فی أنّ واجب‌الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوزُ أن يكون واجبُ‌الوجود يعقلُ الأشياءَ من الأشياء. وإلاّ فذاتُه إمّا منفعلةٌ بمايعقل، فيكونُ تقوّمُها بالأشياء؛ وإمّا عارضٌ لها أن تعقل، فلاتكونُ واجبةَ الوجود من كلّ جهةٍ، وهذا مُحالٌ. ولأنّه كما سنبيّنُ مبدأ كُلّ وجودٍ، فيعقلُ من ذاته ماهو مبدأله. وهو مبدأ للموجوداتِ التامّةِ بأعيانها والموجواتِ الكائنةِ الفاسدةِ بأنواعها.

ولايجوزُ أن يكونَ عاقلاً لهذه المتغيّراتِ من حيثُ هی متغيّراتٌ، فيكونُ تارةً يعقلُ منها أنّها موجودةٌ غيرُمعدومةٍ وتارةً يعقل منها أنّها معدومةً غيرُموجودة، ولكلّ واحدٍ من الأمرين صورة عقليّة على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجبُ الوجود متغيّر الذاتِ.

ثمّ الفاسداتُ إن عُقِلَت بالماهيّة المجرّدةِ وبما يتبعها ممّا لايشخص لم تُعقَل بماهی فاسدةٌ، وإن عقلت بما هی مقارنةٌ لمادّةٍ وعوارض مادّة ووقت وتشخّص، لم تكن معقولةً، بل محسوسة او متخيّلة. ونحن قدبيّنا فی كتبٍ اُخرىٰ أنّ كلَّ صورة لمحسوس وكلَّ صورةٍ خياليّةٍ فانّما نُدركُها من حيثُ هی محسوسة ونتخيّلها بآلةٍ متجزئةٍ. وكما أنّ إثباتَ كثير من الأفاعيل للواجبِ الوجودِ نقصٌ له فكذلک إثباتُ كثيرمن التعقّلات.

[فصل ۱۴]

فی تحقيق وحدانيّة واجب‌الوجود بانّ علمه لايخالف قدرته وارادته وحكمته وحياته فی المفهوم، بل ذلک كلّه واحد فلاتتجزّیٰ لها ذات الواحد المحض

واعلم أنَّ الصورةَ المعقولةَ قد تؤخذُ عن الشیء الموجود، كما أخذنا نحن

عن الفلک بالرصد والحسّ صورتَهُ المعقولةَ؛ وقد تكونُ الصورةُ الموجودةُ مأخوذةً عن المعقولةِ، كما أنّا نعقل صورةً مّانخترعُها، ثم تكونُ تلک الصورةُ المعقولةُ محرّكةً لأعضائنا إلى أن نوُجِدَها، فلاتكونُ وُجِدَت فعقلناها، ولكن عقلناها فوُجِدَتْ.

ونسبةُ الكلّ إلى العقلِ الأوّلِ الواجبِ الوجودِ هوهذا، بأنّه يعقلُ ذاتَه ومايُوجبُه ذاتُه من كيفيّة كونِ الخيرِ في الكلّ فيتبعُ صورتَهُ المعقولةَ صورُ الموجوداتِ على النظامِ المعقولِ عنده، لاعلى أنّها تابعةٌ اتّباعَ الضوءِ للمضيءِ والاسخانِ للحارّ، بل نفسُ وجودِ معقولِ الكلّ عنده هو الخيرُ المحضُ الذى يخصُّه ويعقلُ أنّها معقولاتٌ ذواتُها عللٌ موجدةٌ للكلِ.

ثمّ هذا هوالارادةُ التى تخصُّه، فليست إرادتُه كارادتنا، وهو قصدُمنّا، بعدمالم يكن، لقوّة أُخرىٰ غيرقوّة التصوّر، لكوننا تارةً بالقوّة وتارةً بالفعل، وكونِ قوانا مختلفةً، واحتياجِنا في إصدار مايخصُّنا إلى استعمالِ قوىً مختلفةٍ؛ وأمّا واجبُ الوجودِ إن كان مبدأ للكّل فلايجوزُ أن يكون غيرهذه الجهة، فانّه إن كان يعقل الكلّ ولايعقل أنّها منه ومنسوبة اليه، فيعقل الكلّ من الكلّ، لامن ذاته، وقدمنعنا هذا. فاذاً كان يعقل الكلّ على أنّه منه في رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيذ عنده، مثل ما أو ضحناه. فعقله للكلّ على الجهةالتى تخصّه هى إرادةٌ، لاشيء آخر.

وهذهالجهةهى أن يعقل ذاتهمبدأ للكلّ بالقصدالثانى، فعقل الكلّ بالقصد الثانى، ومعقولُه بالحقيقة واحدٌ، وذاتهُ منسوبةٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ، وهذا حياته. فانّ الحياة التى عندنا تكمل بادراک وفعلٍ هوالتحريکُ ينبعثان عن قوّتين مختلفتين، وقدصحّ أنّ نفس مدركه وهو مايعقله عن الكلّ هو سببُ الكلّ، وهو بعينه مبدأ فعله، وذلک ايجاد الكلّ. فمعنى واحد منه هو إدراک وتهيّؤ للايجاد. فالحياة منه ليست تتمُّ بقوّتين، ولا الحياة منه غير العلم، ولاشيءٌ من ذلک غيرذاته.

وأيضاً فانّ الصورة المعقولةَ التى تحدثُ فينا فتكونُ سبباً للصورة الموجودة الصناعيّة، لوكانت بنفسِ وجودِها كافيةً لأن تتكوّنَ منها الصورةُ الصناعيّةُ بأن تكون صوراً هى بالفعل مبادٍ لماهى له صورٌ، لكانَ المعقولُ عنه ماهو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلک؛ بل وجودُه لايكفى فى ذلک، لكن يحتاج إلى إرادةٍ متجدّدةٍ منبعثةٍ من قوّةٍ شوقيّةٍ يتحركُ منهامعاً القوّةُ المحرّكةُ، فتحرّكُ العصبَ والأعضاءَ الآليّةَ، ثمّ تحرّکُ تلک الآلاتِ، فلذلک لم تكن نفسُ وجودِ هذه الصورة المعقولة قدرةً ولا إرادةً، بل عسى القدرةُ فينا عند المبدأ المحرّک.

وأمّا واجبُ‌الوجود فلايجوزُ أن تكونَ ذاتُه حاملةً لارادة او قدرة غيرالماهيّة اوقوى مختلفة فى الماهيّة هى غيرالماهيّة المعقولة التى هى ذاته؛ فانّها إن كانتْ واجبةَ الوجود كان واجبُ الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب‌الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد ابطلنا هذا.

فاذاً ليس ارادتُه مغايرةَ الذاتِ لعلمه ولامغايرةَ المفهوم لعلمه، وقد بيّنا أنّ العلمَ الذى له هو بعينه الارادةُ التى له، وكذلک سنبيّن أنّ القدرةَ التى له هى كونُ ذاته عاقلةً للكلّ عقلاً هو مبدأ الكلّ، لا مأخوذاً عن الكلّ، ومبدأ بذاته لا متوقّفاً على وجود شىءٍ، وأنّ القدرةَ ليستْ صفةً لذاته ولا جزءًا من ذاته، بل المعنى الذى هوالعلمُ له هو بعينه القدرةُ له.

فبانِ أنّ المفهومَ من الحياةِ والعلمِ والقدرةِ والجودِ والارادةِ المقولاتِ على واجبِ الوجود مفهومٌ واحدٌ، وليستْ لاصفات ذاته ولااجزاء ذاته.

وأمّا الحياةُ على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهّمة والموجودات غيرمطلقة، بل لكلّ مايجوز أن يكون له. وإنّما كلامنا فى أمره والعلم والقدرة التى يجوزُ أن يوصفَ بها الواجبُ الوجود، وإذا كان كذلک كان وجودُ لوازمه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، وأيضاً هو علمه بوجوب وجودها.

[فصل ۱۵]

في اثبات واجب الوجود

لاشکَّ أنّ هنا وجوداً، وکلّ وجود فامّا واجب وامّا ممکن؛ فان کان واجباً فقد صحّ وجودالواجب وهوالمطلوب؛ وإن کان ممکناً فانّا نبيّن أنّ الممکن ينتهی وجوده إلی واجبالوجود.

[فصل ۱۶]

في أنّه لايمکن أن يکون لکلّ ممکن الوجود علّة معه ممکنة الی غيرنهاية

وقبل ذلک فانا نقدّمُ مقدّماتٍ. فمن ذلک أنه لايمکن أن يکون فی زمان واحد لکلّ ممکن الذات علل ممکنة الذات بلانهاية، وذلک لأنّ جميعها إمّا أن يَکون موجوداً معاً وامّا أن لايکون موجوداً معاً.

فان لم يکن موجوداً معاً لم يکن الغير المتناهی فی زمان واحد. ولکن واحد قبل الآخر او بعد الآخر، وهذا لانمنعه.

وامّا أن يکون موجوداً معاً ولا واجبَ وجود فيها فلايخلو: إمّا أن تکون تلک الجملةُ بماهی تلک الجملةُ واجبةَ الوجودِ بذاتها، او ممکنةَ الوجود فی ذاتها. فان کانت واجبةَ الوجود بذاتها وکلٌّ واحدٍ منها ممکنَ الوجود يکونُ الواجبُ الوجود يتقوّمُ بممکناتِ الوجود، هذا محال؛ وامّا إن کانت ممکنةَ الوجود بذاتها فالجملةُ محتاجةٌ فی الوجود إلی مفيد الوجود. فامّا ان يکون خارجاً منها او داخلا فيها.

فان کان داخلاً فيها: فامّا أن يکون کلُّ واحد واجبَ الوجود ـ وکان کلُّ واحد منها ممکنَ الوجود ـ هذا خلف. وإمّا أن يکون ممکنَ الوجود فيکون هو علّةً للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وماذاتهُ کافٍ فی أن يوجد ذاته، فهو واجبُ الوجود، وکان ليس واجبَ الوجود، هذا خلفٌ.

فبقی أن يکونَ خارجاً عنها. ولايجوزُ أن يکون علّةً ممکنة، فانّا جمعنا کلّ

علّةٍ ممكنةِ الوجودِ فى هذه الجملةِ، فهى إذاً خارجةٌ عنها وواجبةُ الوجود بـذاتها. فقد انتهتِ الممكناتُ الى علّةٍ واجبة الوجودِ، فليس لكلّ ممكن علّةٌ ممكنةٌ معه.

وأقولُ أيضاً: إنّ هذا يتبيّنُ بما فـى كـتبٍ أُخــرىٰ أنّ وجــود العلل الغير المتناهية فى زمانٍ واحدٍ محالٌ، ونحن لانطوّلُ الكلامَ بالاشتغالِ بذلک.

[فصل ۱۷]

فى أنّه لايمكن أن يكون الممكنات فى الوجود بعضها علّة لبعض على الدور فى زمان واحد وإن كان عددها متناهياً

ولنُقدّم مقدّمةً أُخرىٰ فنقولُ: إن وضع عدد متناهٍ مـن مـمكناتِ الوجــود بعضُها علّةٌ لبعض فى الدور فهو أيضاً محالٌ. ويـبيّن بـمثل بـيان المسألة الأُولىٰ، ويخصُّه أنّ كلَّ واحدٍ منها يكون علّةً لوجودِ نفسهِ ومعلولاً لوجود نفسه، وحـاصل الوجود عن شيءٍ إنّما يحصل بعد حصوله له بالذات؛ وما توقّف وجودُه على وجـودِ ما لا يُوجدُ إلاّ بعد وجوده، البعديّةَ الذاتيّةَ، فـهو مُـحالُ الوجــودِ. وليس حـــالُ المتضايفين هاكذىٰ،فانّهما معاً في الوجود، وليس يتوقّفُ وجـودُ أحـدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجدهما معاً العلّةُ الموجبةُ لهما والمعنى الموجـب ايّـاهما. فان كان لأحدهما تقدّمٌ وللآخر تأخّرٌ، مثل الأب والابن، فتقدّمُه من جهةٍ غير جهة الاضافة، فانّه يتقدّمُ من جهةِ حصول الذات، ويكونان معاً من جهة الاضافة الواقـعة بعد حصول الذات. ولو كان الاب يتوقّفُ وجـودهُ على وجـود الابــن، والابــنُ يتوقف على وجود الأب ثمّ كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعدُ، لكان لايوجدُ ولا واحدٌ منهما، وليس المحالُ هو أن يكونَ وجودُ مـايُوجَدُ مـع الشيء شرطــاً فـــى وجوده، بل وجود مايوجد عنه وبعده.

[فصل ۱۸]

فى التجرّد لاثبات واجب الوجود، وبيان أنّ الحوادث تحدث بـالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيانِ الأسباب القريبة المحرّكة وأنّها كلّها متغيّرة

وبعد هاتين المقدّمتين فانّا نبرهنُ بأنّه لابدَّ من شيءٍ واجبِ الوجودِ؛ وذلک لانّه إن كان كلُّ موجودٍ ممكناً فامّا أن يكونَ مع إمكانه حادثاً اوغير حادثٍ.

فان كان غيرَ حادثٍ فامّا أن يتعلّق ثبات وجوده بعلّةٍ اويكون بذاته، فان كان بذاته فهو واجبٌ، لاممكنٌ؛ وإن كان بعلّة، فعلّتُه معه لامحالة، والكلامُ فيه كالكلامِ فی الأوّل، فانّه إن لم يقف عند علّةٍ واجبةِ الوجودِ حصلت عللٌ ومعلولاتٌ ممكنةٌ؛ إمّا بغير نهايةٍ وإمّا دائرةً، وقد أبطلنا هما جميعاً، فقد بطل إذاً هذا القسم.

وإن كان حادثاً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مع حدوثه، فلايخلو: إمّا أن يكونَ حادثاً باطلاً مع الحدوث لايبقى زماناً، وإمّا أن يبطل بعد الحدوث بلافصل زمان، وإمّا أن يكونَ بعد الحدوثِ باقياً.

والقسمُ الاوّل محالٌ ظاهرُ الاحالةِ، والقسمُ الثانی أيضاً محالٌ. وذلک لأنّ الآناتِ لاتتالىٰ، وحدوثُ أعيانٍ واحدةً بعد أُخرىٰ متتاليةٍ متباينةٍ فی العدد لاعلى سبيل الاتّصال، كما فی الحركة، يُوجِبُ تتاليَ الآناتِ، وقد بطل ذلک فی العلم الطبيعیّ. ومع ذلک فليس يمكنُ أن يقالَ: إنّ كلَّ موجودٍ هو كذلک؛ فانّ فی الموجودات موجوداتٍ باقيةً بأعيانها، فلنفرض الكلام فيها فنقولُ: إنّ كلَّ حادثٍ فله علّةٌ فی حدوثه وعلّةٌ فی ثباته، ثمّ يمكنُ أن تكونا ذاتاً واحدةً، مثل القالب فی تشكيل المآء، ويمكنُ أن تكونا شيئين، مثل الصورة الصنميّة، فانّ مُحدِثَها الصانعُ، ومُثْبِتَها يبوسةُ جوهرِ العنصر المتخذة منه

[فصل ۱۹]

فی بيان أنّ كلّ حادث فثباته بعلّة لتكون مقدّمة معينة فی الغرض المذكور قبله

ولايجوزُ أن يكونَ الحادثُ ثابتَ الوجود بعدَ حدوثه بذاته، حتّىٰ يكونَ اذا حدث فهو واجبٌ أن يوجد ويثبت لابعلّةٍ فی الوجودِ والثباتِ، فإنّا نعلم أنّ ثباته و وجوده ليس واجباً بنفسه، فمحالٌ أن يصير واجباً بالحدوث الذی ليس واجباً بنفسه ولاثابتاً بنفسه. وأمّا بعلّة الحدوث فانّما كان يجوزُ لو كانتِ العلّةُ باقيةً معه.

وأمّا إذا عُدمت فقد عُدم مقتضاها، وإلاّ فسواءٌ وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلّة.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنّ هذه الذاتَ قبل الحدوثِ قد كانت لاممتنعةً ولا واجبةً، وكانت ممكنةً، فلا يخلو: إمّا أن يكون إمكانُها بشرط ذاتها ولذاتها، او إمكانها بشرط أن تكونَ معدومةً، او إمكانها هو في حال أن تكونَ موجودةً. ومحالٌ أن يكونَ إمكانُها بشرط عدمها، لأنّها ممتنعةٌ أن توجد مادامت معدومةً ويشترط لها العدم، كما انّها مادامت موجودةً فهي، بشرط أنّها موجودةٌ، واجبةُ الوجود.

فبقي أحد الأمرين: فامّا أنّ الامكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها فلاتزايلها هذه الحقيقة في حال، وإمّا في حال الوجود بشرط الوجود. وهذا وإن كان محالاً، لانّا إذا اشترطنا الوجود وجب، فليس يضرّنا في غرضنا. ولكنّ الحقّ أنّ ذاتها ممكنة في نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود وباشتراط وجودها واجبة.

وفرقٌ بين أن يقال: وجودُ زيدٍ الموجود واجبٌ، وبين أن يقال: وجودُ زيد مادام موجوداً فانّه واجبٌ. وقد بيّن هذا في المنطق. وكذلك فرقٌ بين أن يقال: إنّ ثباتَ الحادثِ واجبٌ بذاته وبين أن نقول إنّه واجبٌ بشرط «مادام موجوداً». والأوّل كاذبٌ والثاني صادقٌ، بما بيّنا. فاذاً إذا رفع هذا الشرط كان ثباتُ الموجودِ غيرَ واجبٍ.

واعلم أنّ ما أكسبه الوجودُ وجوباً أكسبه العدمُ امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يوجد حال الوجود واجباً. بل الشيء في نفسه ممكنٌ ويعدم ويوجد. وايّ الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضروريّاً لاممكناً، ولم‌يتناقض؛ فانّ‌الامكانَ باعتبارِذاته، والوجوبَ اوالامتناعَ باعتبارِشرطٍ لاحق‌به.

فاذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجودٌ واجبٌ بغير اشتراط البتة، بل مادام ذاتهُ تلك الذاتَ لم تكن واجبةَ الوجودِ بالذاتِ، بل بالغير

وبالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلُّ مااحتيج فيه الى غير وشرطٍ فهو يحتاجُ إلى سببٍ. فقد بان أنّ ثباتَ الحادثِ و وجوده بعد الحدوث يُفيدُ الحدوثَ بسببٍ يمدّ وجودَه، وأنّ وجودَه بنفسه غيرُ واجبٍ.

وليس لأحدٍ من المنطقيّين أن يعترضَ علينا فيقولَ: إنّ الامكانَ الحقيقىَّ هو الكائنُ فى حالِ العدمِ للشىءِ، وإنّ كلَّ ماوُجِدَ فوجودُه ضرورىٌّ؛ فان قيل له: «ممكنُ» فبا شتراک الاسم،

فانّه يقالُ له: قد بيّنا فى كتبنا المنطقيّة أنّ اشتراطَ العدمِ للممكن الحقيقىّ اشتراطٌ غيرُ صحيحٍ فى أن يجعل جزء حدّ للممكن، بل هو أمرٌ يتفق ويلزمُ الممكنَ فى أحوالٍ، وبيّنا أنّ الموجودَ ليس ضروريّاً، لأنّه موجودٌ، بل بأن يشترط شرطٌ، وهو إمّا وضع الموضوع، او المحمول، او العلّة والسبب، لانفس الوجود، فينبغى أن تتأمّل ماقلناه فى الكتب المنطقيّة، فتعلم أنّ هذا الاشتراط غير لازم، فان نظرنا هيهنا هو فى الواجب بذاته والممكن بذاته، فان كان الحصولُ يُلحِقهُ بالضرورىّ الوجودِ، فانّ العدمَ أيضاً يُلحِقُه بالضرورىّ العدمِ، ولايحفظ عليه الامكان، فانّه كما أنّه متىٰ كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً، مادام موجوداً، كذلک متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً، مادام معدوماً؛ لانّ نظرنا هيهنا فى الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا فى المنطق ليس كذلک.

فبيّن من هذا أنّ المعلولاتِ مفتقرةٌ فى إثباتِ وجودها الى العلّة، كيف وقد بيّنا أنّه لاتأثير للعلّة فى العدم السابق، فانّ علّته عدمُ العلّة وأن يكون هذا الوجودُ بعد العدم، فانّ هذا من المستحيل أن لايكون إلاّ هاكذا، فانّ الحادثاتِ لايمكنُ أن يكونَ لها وجودٌ إلاّ بعد عدمٍ، فالمتعلّقُ بالعلّة هو الموجودُ الممكنُ فى ذاته، لالشىءٍ من كونه بعد عدم اوغير ذلک. فيجب أن يدومَ هذا التعلقُ، فيجبُ أن تكونَ العللُ التى لوجود الممكن فى ذاته من حيثُ وجودِه الموصوفِ مع المعلول.

فاذقد اتّضحت هذه المقدّماتُ فـلابدَّ مـن واجـبِ الوجـودِ، وذلک لأنّ الممکناتِ إذا وُجِدَت وثَبَتَ وُجُودُها کان لها عللٌ لثباتِ الوجودِ، ویجوزُ أن تکونَ تلک العللُ عللَ الحدوثِ بعینها إن بـقیت مـع الحـادثِ، ویـجوزُ أن تکون عللاً أُخریٰ، ولکن مع الحادثاتِ، وتنتهي لامَحالَة إلی واجـبِالوجـودِ. إذ قـد بـیّنا أنّ العلل لاتذهبُ إلی غیر النهایة ولاتدور. وهذا فی ممکناتِ الوجود التی لاتُـفرَضُ حادثةً أولیٰ وأظهر.

فان تشکّکَ متشکِّکٌ وسأل فقال: إنّه لمّا کان إنّما یثبتُ الممکنُ الحـادثُ بعلّة، وتلک العلةُ لاتخلو امّا أن تکونَ دائما علةً لثباته اوحدث کـونُها علّةً لثباتـه، فان کانت دائماً علّةً لثباته وجب أن لایکون الممکنُ حادثاً، و وضعناه حـادثاً؛ وإن حدث کونُها علّةً لثباته فیحتاجُ أیضاً کـونُها علّةً لثباتـه والنسبة التی لهـا الیه إلی علّة أُخریٰ لثباته بعد العلّة المحدثة لهذه النسبة، فانّ النسبة التی بـینهما قـدکانت لسببٍ ما، فیجبُ أن یدوم ویبقیٰ بسببٍ، والکلامُ فی الأُخریٰ کالکلام فـی الأُولیٰ. هذا بعینه یُوجِبُ وضعَ العللِ الممکنةِ الحادثةِ معاً بلانهایة.

فنقول فی جواب هذا: انّه لولا سبب شيء مـن شأن ذلک الشيء أن یکون حدوثه بلاثبات اوثباته علی سبیل الحدوث والتجدد علی الاتصال فیلزم منه العلل المحـدثة دائـماً علی الاتصال مـن غیر أن یـظهر وضع علل مثتبة له لکان هذا الاعتراض لازماً.

[فصل ۲۰]

فی انتهاء مبادی الکائنات الی العلل المحرّکة حرکة مستدیرة مقدّمة لذلک فی أنّ الطبیعة کیف تحرّک وأنّها تحرّک لأسباب تنضم إلیهـا وانّها کیف تحدث

وأمّا هذا فهو الحرکة، وخصوصاً المکانـیّة وخصوصاً المستدیـرة، وإنّـما وجودها من حیث هو قطع مسافة، منها شيء کـان، وشيء یکون، ولیس فـی شيءٍ

من الآناتِ منه شيءٌ موجودٌ، ولكن طرفه، وانّما اتّصاله باتّصال المسافة.

وأمّا ماسببُه؟ فـأسبابُه ثـلاثةٌ: ١ ــ قسر ب ــ وطبيعـة ج ــ وإرادة. ولنبدأ بتفهيمِ حالِ الطبيعةِ منها، فنقولُ: إنّه لايصحُّ أن يقالَ: إنّ الطبيعـةَ المحـرّكةَ سببٌ لشيءٍ من الحركاتِ بذاتها، وذلک لأنّ كلَّ حركةٍ فهو زوالٌ عن كـيفيّةٍ، اوكـم، او أين، اوجوهر، اووضع. وأحوالُ الأجسامِ بل الجواهرُ كلّهُا إمّا أحوالٌ منافيةٌ وإمّـا أحوالٌ ملائمةٌ؛ والأحوالُ الملائمةُ لاتزول عنها الطبيعةُ وإلاّ فـهي مـهروبٌ عنهـا بالطبع،لامطلوبةٌ؛ فبقي أنّ الحركةَالطبيعيّةَ هي إلىحالةٍملائمةٍ عنحالٍغيرِملائمةٍ.

فاذاً الطبيعةُ نفسُها ليست تكونُ علّةَ حركةٍ مالم يقترن بها أمرٌ بالفعل، وهو الحال المنافيةُ، وللحال المنافية درجاتُ قُـربٍ وبُـعدٍ عن الحـالِ الملائـمةِ؛ فكلُّ درجةٍ تتوهّم من القربِ والبعد إذا بلغها تعيّن عندها الحركةُ بعدها، فـتكونُ تـلک الحركةُالتيفيذلکالجزءعلّتهُاالطبيعيّةُ هيحالةٌغيرُملائمةفيدرجةٍموصولةٍ.

وكما أنّ هذه العلّةَ تتجدّدُ دائـماً ويكونُ مـــامضى علّةً لما يُستأنـــفُ فـــي الحدوثِ على الاتّصالِ كذلک الحركةُ؛ فتكونُ إذاً علّة الحركةِ يحدثُ شيءٌ مـنها عن شيءٍ منها على الاتّصالِ، ولايبقىٰ منها شيءٌ ويُـطلَبُ علّةٌ مُـبقِيةٌ لهـا، ويكونُ ماأوجبه هذا الاعتراض.

[فصل ٢١]

مقدّمة اخرى في أنّ المتحرّک بالارادة متغيّر الذّات وكيف يتولّد تغيّره

وأمّا الحركةُ الاراديّةُ فانّ عللها امورٌ إراديّةٌ كليّةٌ ثـابتةٌ، وإرادةٌ بـعد إرادةٍ، لتصوّرٍ بعدَ تصوّرٍ؛ فالارادةُ الكليّةُ إذا انضم تصوّر أينيّة أجزاء المتحرّک لزمـها، كالنتيجةِ للمقدّماتِ، تصوّرُ أينيّة بعدها وإرادةُ تلک الأينيّة، فتنبعها الحركةُ.

وكما يتجدّدُ في نفسِ المحرّکِ تصوّرٌ وارادةٌ كذلک يتجدّدُ في المتحرک حركةٌ بـعد حـركةٍ، ويكونُ كـلُّ ذلک على سبيلِ الحـدوثِ لاعلى سبيلِ الثباتِ؛ ويكونُ هناکَ شيءٌ واحدٌ ثـابتٌ دائـماً، وهو الارادةُ الكليّةُ ها هنا، كـــما كـــانتِ

الطبيعةُ هناک، وأشياءُ تتجددُ، وهی تصوّراتٌ وإراداتٌ مختلفةٌ، كما كـا ن هناک اختلاف مقدار القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوثُ أحوالٍ على علّةٍ باقيةٍ بعضُها علّةٌ لبعضٍ على الاتصالِ لما أمكن أن تكونَ حـركةٌ، فانّه لايجوزُ أن يلزم عن علّةٍ ثابتةٍ أمرٌ غيرُ ثابتٍ.

وأنت تعلم من هذا أنّ العقلَ المجرّدَ لايكونُ مبدأً قريباً لحركةٍ، بل يـحتاجُ الى قوّةٍ أخرىٰ من شأنها أن تتجدّدَ فيها الارادةُ وتتخيّل الأيـنات الجـزئيّة، وهذا يُسَمّى النفسَ؛ وأنّ العقلَ المجرّدَ إن كان مبدأ الحركة فيجبُ أن يكونَ مبدءاً آمـراً اومتمثلاً او متشوقاً اوشيئاً ممّا أشبه هذا؛ وأمّا مباشراً للتحريک فكلاّ؛ بل يجبُ أن يُباشِر التحريکَ بالارادةِ مامن شأنه أن يتغيّر بوجهٍ مّا وتحدثَ فيه إرادةٌ بعد إرادةٍ على الاتّصال.

وقد اشار الفيلسوف فی كتاب «النفس» إلى أصلٍ يُنتفعُ به فی هذا المعنىٰ، إذقـال: «إنّ لذلک، ای العقـلِ النظریّ، الحكم الكلّی؛ وأمّـا لهـذا، ای العقلِ العملیّ، فالأفعالُ الجزئيةُ والتعقّلاتُ الجزئيّةُ. وليس هذا فی أرادتنا فقط، بل(و)فـی الارادةِ التی تحدثُ عنها حركةُ السّماء أيضاً».

[فصل ۲۲]

فی أنّ القوّة القسرية يحدثُ عنها اختلافُ أحوال حين تحرّکُ

وأمّا الحركة القسريّة: فان كان المحرّکُ يلازمها فعلّتها حـركةُ المحـرّک وأفعاله، وعلّةُ عليّتها آخر الأمر طبيعةٌ او إرادةٌ؛ فانّ كلَّ قسر يـنتهي إلى طبيعـةٍ او إرادةٍ؛ وإن كان المحرّکُ لايلازمها، بـل كـان التحـريکُ على سبيلِ زجّ اودفـع اوفعل شیء ممّا يشبه هذا فالرأیُ الحقيقـیُّ الصوابُ فـی ذلک هو أنّ المحـرکَ يُحدِثُ فی المتحركِ قوّةً إلى جهةِ تـحريكه غالبةً قـوّةَ الطبيعـةِ، وأنّ للمتحـرّکِ بحسبِ تلک القوّة المحرّكةِ الداخلةِ مكانـاً يـنتحيه لولا مـعاوقةُ القـوّة الطبيعيّة واستمدادُها من مصاكّة المآء والهوآء وغير ذلک ممّا يـتحرّکُ فـيه مـدداً يـوهنُ

القوّةَ الغريبةَ، فحينئذٍ تستولي القوّةُ الطبيعيّةُ، وتحدثُ حركةٌ مائلةٌ من تجاذبِ القوّتين احدهما إلى جهة القوّة الطبيعيّة.

ولولا حالُ مصادمةِ المتوسّطِ وكسرهِ للقوّةِ الغريبةِ لكانت القوّةُ الطبيعيّةُ لاتستولي عليها البتةَ إلاّ بعدَ بلوغِها الغايةَ التى يوجبُها تناهي كلّ قوّةٍ جسمانيّةٍ. وكلُّ قوّةٍ محرّكةٍ على الاستقامةِ فسكونُها في تلك الغاية، لأنّ تلك الحركة تطلبُ ذلک السكونَ. فاذا بطل الميلُ واندفع الجاذبُ عن تلك القوّة بموافاتِها مكانَها المطلوبَ عادتِ القوّةُ الطبيعيّةُ إلى فعلِها إن وهنت القوّةُ بتمامِ فعلِها اوبأسبابٍ أُخرىٰ.

وإنّما حكمنا بهذا الحكمِ، لأنّ القوّةَ الغريبةَ لولا أنّها استولت على القوّة الطبيعيّة لما قهرت ميلَها؛ ثمّ لايجوزُ أن يستحيلَ المغلوبُ غالباً والغالبُ مغلوباً إلاّ بورود سبب على أحدهما او كليهما، و محالٌ أن يتوهّم أنّ القوّة العرضيّة تبطل بذاتها، فلايجوزُ أن يكونَ شيءٌ من الأشياء يبطلُ بذاته اويُوجَدُ بذاته، بعد أن يكونَ له ذاتٌ تُثبَتُ وتُوجَدُ؛ فالقوّةُ الطبيعيّة إنّما تعودُ غالبةً على القوّة العرضيّة بمعاوق ينضمُّ إليها، وذلک أنّ المعاوقَ يُعاوِقُها معاوقةً بعدَ معاوقة تكونُ مقاومةً لما يتحرّكُ فيه، فيكونُ لذلک تأثيرٌ فى القوّة الغريبة بعد تأثير. وقد شبعنا الكلام في ذلک حيثُ تكلّمنا الكلامَ المبسوطَ على الأحوال كلّها، فانّ القوّةَ القسريّةَ حالُها فى إيجابِ الحركةِ بتجدُّدِ الأُيون عليها حالُ الطبيعةِ إلى أن تبطل.

فان قال قائلٌ: إنّا نرىٰ الماءَ تبطل حرارتُه المستفادةُ بذاتها، لانّها عرضيّةٌ.

فانّا نقولُ له: كلاّ، بل كانتِ الحرارةُ تثبتُ قوّتُها في الماء لحضورِ علّتِها المجدّدة لقوّتها دائماً؛ فاذا بطلت علّتُها وتجديدُها فيه الحرارةَ شيئاً بعد شيء أقبل عليها بردُ الهواء والقوّةُ المبرّدةُ فى الماء، فابطلاها، وكانا قبل يعجزانِ عن إبطالها، لحضورِ القوّة المسخّنة المجدّدةِ دائماً بسخونةٍ بعد سخونةٍ، وتسخّنِ الهواء المماسّ لذلک الماء مع الماء.

فقد بان إذاً أنّ شيئاً ثباتُه على سبيل الحدوث فهو الحركةُ، وأنّ له علّةً إنّما تكونُ علّةً بالفعل لحدوثٍ متجدّدٍ يعرضُ في حالٍ لها، وتكونُ له ذاتٌ باقيةٌ بالعدد متغيّرةُ الاحوال، ولولا أنّها متغيّرةُ الأحوال لم يحدثْ عنها تغيّرٌ، ولولا أنّ لها ذاتاً باقيةً لم يحدث عنها اتّصالُ التغيّر، وعلى أنّه لابدَّ للتغيّر من حاملٍ باقٍ.

فقد انكشفتِ الشبهةُ المسئول عنها، إذظهر أنّ علل ثَباتِ الحادثاتِ تنتهي إلى علل أُولىٰ لهاثباتُها من جهةٍ ماهي عللٌ هو بالتجدّدِ والحدوثِ، والمتصرم من أحوالها مع ذاتها علّة للمتجدّد، وليس يحتاجُ إلى علّةٍ ثابتةٍ لذاتِ المعلولِ، فيؤدّي الأمر إلى إثبات علل غيرِ متناهيةٍ معاً، بل الحركةُ تُقرِبُ علّةَ فعل مّا اوعلّةَ اتّصالِ الحوادثِ إلى معلولاتِها وتُبعِدُها عنه، وللقربِ حدٌّ وللبعدحدٌّ وبينهما عرضٌ، وفي هذا العرضِ تكونُ نسبةٌ مّا ثابتةٌ، وان كان ثباتُها لازماً للتغيّرِ. فتلك النسبةُ الثابتةُ علّةٌ لثباتِ مايحدثُ في هذه النسبة الثابتة، مثلُ وجودِ الشمسِ فوقَ الأرضِ، لكونِ النهارِ او زوالِ العشيّ، فانّ معنى أنّ الشمسَ فوقَ الأرضِ واحدٌ في جميع النهارِ، وإن كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكانٍ، فيكونُ معنيً واحدٌ حصّله التغيّرُ وثبتَ على التغيّرِ فلايحتاجُ إلى علّةٍ أُخرىٰ ثابتةٍ، وثبت التغيّرُ بتغيّره. على هذه الجهةِ يكون حال الحادثات.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لابدَّ في اتّصالِ الكونِ من حركةٍ متّصلةٍ، ولايتّصل غيرُ المكانيّة، ومن المكانيّة غيرُ المستديرة؛ فان كان كونٌ كانت حركةً متّصلةً لامحالةَ.

[فصل ٢٣]

في جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع الى الغرض الأوّل فنقولُ: إنّه قدظهر لنا انّ شيئاً واجبُ الوجود أوّلاً بذاته، وأنّه واحدٌ من وجوه، لأنّه غيرُ منقسمِ الذاتِ بالكميّة، ولا بالصورة والموادّ، ولابأجزاء الحدّ، ولأنّه لايمكنُ أن يكونَ وجودُه بغيره.

فهو واحدٌ مِن جهةِ الفردانيّة، لأنّ ماهيتَهُ له فقط؛ ولامشاركَ له فى النوع؛ ولانّه أيضاً تامّ الذاتِ مِن كلّ وجهٍ، فلانقصانَ فيه يُكَثِّرُ وحدانيّته.

وهو حقّ، وهو عقلٌ محضٌ، لانّه ماهيّتَه مُجرّدةٌ عن المادّة، ولأنّه صورةُ نظامِ الكلِ، اى مبدأ حكيم؛ وأنّه ليس يعقلُ الأشياءَ لأنّها موجودةٌ؛ بل تُوجَدُ الأشياءُ لأنّه يعقلُها؛ وأنّه ليس يعقلُها على أنّها معقولاتُه بالقصدِ الأوّلِ، فتكثر ذاته؛ بل هو واحدٌ يعقل بالقصدِ الأوّلِ ذاتَه الحقَّ، فيكونُ عَقَلَ بالقصدِ الثانى ماذاتُه مبدأله، وذلک لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءاً لكلّ وجودٍ، فيعقلُ كلَّ وجودٍ.

وأنّه مُنزّهٌ عن تعقّلِ الفاسداتِ، وعن تعقّل الأعدام، كالشرّ والنقص، فانّ مُتَعقّلَ العدمِ ومُدرکَ العدمِ إنّما يتعقّلُه إذا كانَ بالقوّة، فانّ البصير إنّما يرى الظلمةَ إذا كان بصيراً بالقوّة، لابالفعل،

وبيّن أنّه خيرٌ محضٌ، لأنّه وجودٌ صرفٌ. ومُعطى كلّ وجودٍ، لالعوض، بل للجودِ، فانّ كلّ عوضٍ فهو جزاءٌ ومنفعةٌ لكُلّ فعل، ومافُعِلَ للجزاءِ فليس فِعْلُه جوداً محضاً، بل أخذاً وإعطاءً، والجودُ المحضُ هو الفعلُ الكائنُ لالعوض، وكلّ طالبِ عوضٍ منتفعٌ ناقصٌ، فالأوّلُ يُعطى الوجودَ للجودِ، ولأنّه خيرٌ محضٌ، ولأنّ وجودَه وجودٌ يفضلُ على ذاته. فليس إنّما يجبُ منه وجودُ ذاته؛ بل كلّ وجودٍ، لكمالِ منزلِته فى الوجودِ.

وليس إنّما يُعطِى الوجودَ بأنّه هو،انّما هو هولاعطاءِ الوجود، حتّىٰ يكونَ إعطاءُ الوجود علّةً لوجوده وكمالاً وسبباً تماميّاً؛ كلاّ، فانّه لاسببَ له من وجهٍ، على ما أوضحنا.

ولا أيضاً وجودُ الموجوداتِ عنه على نحوٍ خالٍ عن الارادةِ، فتكونَ تابعةً لوجوده من غيرِ أن تكونَ هناک إرادةٌ وجودٌ؛ وهذا محال، لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءًا للكلِ، وإلاّ فذاتُه غيرُ معقولةٍ على ماهى عليه. فاذاً يعقلُ أنّ الكلَّ كائنٌ عنه، ويعقلُ عنه أنّه مبدأ كُلّ خَير، وأنّ إعطاءَ الوجود خيرٌ، فهو لامحالةَ راض بوجودٍ يُوجَدُ

الكلُّ عنه، مُريدٌ له.

فلو أنّه كان يلزمُ عنه الكلُّ لامن الجهة التى يعقلُ الكلَّ ويرضىٰ به ـــ حتّىٰ يكونَ مثلاً كواحدنا، إذا وقع منه الظلُّ على مريض مِنْ غيرِ إرادةِ مـنفعةٍ ودفـع عنه ضرر الشمس، رضى بـذلک؛ والراضى مـنه نـفسهُ، والمُظِلّ جسمُه ــ لكان منقسماً.

بل الحقُّ أمرٌ بين الأمرين، وهو أنّ الكلّ يلزمُه مـع رضاه وإرادتـه لوجـودِ الكلّ منه تبعاً عنه، فلا وجودهُ لأجلِ مايوجد عنه، ولا وجـودُ الكلّ عنه على سبيلِ التبع الذى لا إرادةَ فيه البتة، وقد قـلنا: إنّ إرادتـه تـعقّلُهُ الخيرَ الكائـنَ عنه علىٰ نظامِه فقط، لاقصدٌ كقصدنا.

ولأنّ الأوّلَ يعقلُ ذاتّه خيراً محضاً فهو متعشّقٌ ذاتَـه ومـلتذّ بـذاتِه، لاعلى سبيلِ لذّتِنا الانفعالية، بـل لذّةٌ فـعلّية هى جـوهر الخير المحضِ، وهذه حياتُـه الحقيقيةُ.

وبـان أنّ قـدرته وحياتَـه وعلمَه واحـدٌ؛ وإذا كـانت له إضافـاتٌ إلى الموجوداتِ الكائنةِ عنه فليستْ مُقَوِّمَةً لذاتِه، بل تابعةٌ له.

[فصل ٢٤]

فى الدلالة على أنّ هذا المأخذ من البيان أىّ مأخذهو، واستيناف المأخذ المعتاد، وفى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى يستأنف.

إنّا أثبتنا الواجبَ الوجود لامن جهة أفعاله ولامن جهة حـركته، فـلم يكن القياسُ دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً، فالأوّلُ ليس عليه برهانٌ مـحضٌ، لأنّـه لاسببَ له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهانِ، لانّه استدلالٌ مـن حـالِ الوجـودِ أنّـه يقتضي واجباً، وأنّ ذلک الواجبَ كيفَ يجبُ أن يكونَ.

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوهِ القياساتِ الموصلةِ الى إثـباتِ العلّةِ الأُولىٰ وتعريفِ صفاتِه شيءٌ أوثقَ وأشبهَ بالبرهان من هذا البرهانِ، فانّه وإن لم يفعل شيئاً

ولم يظهر منه امرٌ، يمكنُ بهذا القياسِ أن يُثبَتَ بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودٍ مّا كيف كان. فلنُورِدِ الآنَ ماهو المشهورُ فى إثباته، وهو طريقُ الاستدلالِ، وخصوصاً من الحركةِ، ونسلكُ السبيلَ التى سلكها «الفيلسوفُ» فى كتابيه الكليّين، أحدُهما فى كليّاتِ الأمورِ الطبيعيّة، وهو «السماع الطبيعى» والثانى فى كليّاتِ أُمور ما بعدَ الطبيعةِ، وهو كتابُ «مابعدَ الطبيعةِ».

[فصل ۲۵]

فى إثباتِ المحرّكِ لكلّ حركة، وأنّه غيرُ المتحرّكِ

فنقولُ: أوّلاً، إنّ كلّ جسمٍ متحركٍ فانّ له فى حركته علّةً. أمّا المتحركُ بأسبابٍ من خارج، مثلُ المدفوع والمجذوبِ. والمدار يُدْفَعُ من جانبٍ ويُجتَذَبُ من جانبٍ، فالأمر فى أنّ حركتَه من غيره ظاهرٌ.

وأمّا الذى لايُرىٰ ولا يُعرفُ له مُحرّكٌ من خارج فلنبُرهن على أنّ حركته من غيره، ولنختر لذلك براهينَ ثلاثةً:

أوّلها: أنّ الأجناسَ فى الأشياء المركّبة يمكنُ أن تتجرّدَ عن جنسيّتها، ويُعتبر لها ماتصير به أنواعاً بل أشخاصاً، لا بفصولٍ بل بنفسِ طبيعتِها. مثال ذلك أنّ الجسمَ جنسٌ فى المعقولاتِ للانسانِ والفرسِ وأنواع الحيوانِ والنباتِ وغير ذلك؛ ولأنّ كلَّ واحدٍ منها له مادّةٌ حاملةٌ للكميّة، فتلك المادّةُ مع تلك الكميّة جسمٌ أيضاً.

والجسمُ هومقولٌ عليه وعلى نظيره، مثل الثانى، قولَ النوعِ الأوّلِ، لاقولَ الجنسِ، وذلك لأنّ تلك المادّةَ مع تلك الصورة غيرُمختلفٍ فى الاثنين لشىء داخل فى ماهيّته. نعم قديقترنُ بكلِّ واحدٍمنهماشىءٌخاصٌ مثلاً، أحدُهمامعه حرارةٌ والآخرُ معه برودةٌ، ولكنّهما خارجانِ عن ذاتي الشيئينِ، وإن كانَ لايخلو منهما.

مثلُ أنّ البياضَ نوعٌ آخرُ يقالُ على بياضِ الثلج وبياضِ الجصّ، ولا يُوجِبُ اقترانُ البياض بذينك وما أشبههما ضرورةً ولا خُلُوُّهُ عنهما أن يقترنَ

البياضُ بالفصولِ، لأنّ حقيقةَ البياضيّة حصلت لهما وتمّت، لكنّها لاتقومُ إلاّ مقارنةً لحامل تتقرّرُ فيه.

كذلك الجسميّةُ قدتمّت وانتهت، لكنّها تقارنُ أُموراً لاتخلو عنها، فهكذى يمكُن أن يُحالَ طبيعةُ الجنسِ فى المركبّاتِ حتّىٰ يكونَ نوعاً آخر، وإذا أُحيلَ هكذا لم يكن حينئذٍ جنساً، بل مادّةً، وكذلك إذا أُحيلَ الفصلُ نوعاً بنفسِه لم يكن حينئذ فصلاً، بل صورةً.

وأمّا الجسمُ الذى هو الجنسُ فليس مركّباً من مادّةٍ وكميّةٍ، بل جوهر له الأبعادُ كلّها فهذا هو الجنسُ. والفرقُ بينهما أنّ الجسمَ إذا أُحيلَ فجُعِلَ مادّةً كان جزءًا من قوامِ الجواهرِ المحسوسةِ، فلم يَجز أن يقالَ عليها. ولذلك لايجوزُ أن يقالَ: إنّ الانسانَ مجرّدُ نفسٍ مادّةٍ مع كميّةٍ، بل يقال فيه مادّةٌ مع كميّةٍ، وقد لخصّنا هذا وحققّناه فى كتاب البرهان.

ولولا أنّ الجسميّةَ طبيعةٌ بنفسِها متقرّرَةٌ من جهةِ ماهى جسميّةٌ باعتبار مادّةٍ ذاتِ كميّةٍ لماجاز أن ينتقلَ الجسمُ من الجماديّةِ إلى النباتيّة ومن النباتيّة إلى الحيوانيّة، فاذا هو شىءٌ موجودٌ موضوعٌ تَمَّ وضعُه دونَ محمولاتِه، ثم يحملُ عليه المحمولاتُ، والطبيعةُ النوعّيةُ بل الشخصيّةُ هى الّتى بهذه الحال.

فامّا فى البسائط فليس يمكن أن يُرَدَّ طبيعةُ الجنس إلى النوعيّة، مثلاً ليس حالُ اللونِ من البياضِ حالَ الجسميّة من الانسانِ، فانّ الجسميّةَ يمكنُ أن يجعل جزءًا من قوامِ الانسانِ له انفرادُ قوام فى ذاتِه وإن كان مقارناً لغيره. وأمّا اللونيّةُ فلا يمكنُ أن تقرّرَ لها ذاتٌ إلاّ أن تُنَوَّعَ بالفصول التى تلحقها.

ولاتجد فى البياض لونيّةً وشيئاً آخر غير اللونيّة منهما كان البياضُ، كما من الجسم الذى بمعنى المادّةِ التى لها كميّة ومن صورةٍ أُخرىٰ ليستْ بجسميّةٍ يكونُ الانسانُ.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن تفرد للّونيّة طبيعةٌ منوّعةٌ تشتركُ فيها لونيّةُ

البياضِ والسوادِ، ويمكنُ ذلک للجسميّة.

وإذا قررّنا هذا فنقولُ: إنّ الجسمَ لوكان متحرّكاً بذاته لكان كلُّ جسمٍ متحركاً. فاذاً كلّ جسمٍ متحرّكٍ فله علّةٌ تُحَرّكُهُ.

ولا ينقض هذا قولُ القائل: إنّ البياضَ لوكان اللونُ الذى يُقارنُه بياضاً لذاته لكان كلُّ لونٍ بياضاً. فاذاً كلّ لون فانّما تبيُّضه بعلّةٍ، وهذا محالٌ.

وذلک أنّ اللونيّةَ المطلقةَ لايصيرُ لها فى الوجود نوعيّةٌ، حتّىٰ يكونَ اختلافُها بعدَ اللونيّة لعللٍ خارجةٍ عن الذاتِ فانّما يعقلُ مفرداً عند العقلِ فيُوجدُ عند العقلِ له عللٌ فى الاختلافِ خارجةٌ، وهى الفصولُ، فانّ الفصولَ فى التعقّل كأشياءٍ خارجةٍ عن طبيعةِ الجنسِ، وأمّا فى الوجودِ فلايكونُ فى البسائطِ كذلک، وفى المركّباتِ وقد نُقِلَت طبيعةُ الجنس إلى طبيعةٍ نوعيّةٍ، فتكونُ حينئذٍ الفصولُ عللاً صوريّة خارجة عن ذاتِ الطبيعةِ الجنسيّة.

فاذا تقرّرَ هذا فبيّن أنّ الجسميّةَ فى الوجود تلحقُه عللٌ تجعلُ هذا الجسمَ متحرّكاً دون ذلک الجسمِ فى الوجودِ، لا فصول فى التوهّم، فكلُّ متحرّكٍ متحرّكُ بعلّته.

وأمّا البرهانُ الثانى فانّه لوكان الجسمُ متحرّكاً لذاته لما كان توهُّم أمر فى غيره، أىّ أمر كان، يوجبُ أنتبطل الحركة عن ذاته، وتوهُّم السكونِ فى جزئه توهُّم أمر فى غيره، وهو يُوجبُ بطلانَ الحركةِ عن ذاته، فليس الجسمُ متحرّكاً لذاته، فاذاً للجسم محرّک.

والبرهانُ الثالثُ أنّ الحركةَ أمرٌ يحدثُ دائماً، وكلُ حادثٍ فله علّةٌ محدثةٌ. فكلُّ حركةٍ لها علّةٌ محدثةٌ، وهذا هو المحرّکُ. فامّا أن يكونَ هو المتحرّک نفسه او شىء غيره، ولا يجوزُ أن يكونَ هو المتحرک نفسه، لأنّ المحرّکَ من جهةِ ما هو محرّکٌ هو مفيدٌ لوجود الحركةِ، والمتحركُ من جهةِ ما هو متحرّکٌ هو مستفيدٌ لوجود الحركةِ. ولايجوزُ أن يكونَ شىء واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ مفيداً قد

حصل بالفعل ومستفيداً هو بالقوّة.

فاذاً الجسمُ يجبُ أن يتحركَ بشيءٍ ويُحرّك نفسه أن يتحرك لاعن غيره بشيء، فيكونُ المحرّكُ صورتَه والمتحركُ جسميّتَه ومادّتَه، وهذه الصورةُ تسمّى القوّةَ.

ولنزد هذا شرحاً فنقولُ: إنّ للحركة ذاتاً حاملةً وللحركة ذاتاً فاعلةً، إذ كلُّ حادثٍ فله علّةٌ فاعلةٌ؛ والحاملُ والفاعلُ لا يختلفانِ من جهةٍ أنّ كلَّ واحدٍ منهما مبدأٌ للشيء ومحتاجٌ إليه فى كونه، بل يختلفانِ بأنّ الفاعلَ يُعطى الوجودَ مبايناً لذاته، بالذاتِ، لا بالعرضِ.

مثلُ الطبيبِ يعُالِج نفسَه ويَتعالجُ عن نفسِه، ولكن يُعالجُ بأنّه طبيبٌ، ويَتعالجُ بأنّه مريضٌ، والصحّةُ تحدثُ بالطبيبِ لا من جهةِ أنّه طبيبٌ، بل فى المريض؛ فانّ الطبيبَ نفسٌ، والمريضَ بدنٌ، ولكن يُقالُ بالعرضِ: إنّ الطبيبَ صحّ.

كذلک الحالُ فى كلّ علّةٍ فاعلةٍ وعلّةٍ حاملةٍ، فانّهما إنّما يفترقانِ من جهةِ النسبة إلى الكائن. والذى عنه الكونُ غيرُ الكائن ومباينٌ له، والذى فيه الكونُ مقارنٌ للكائن وحاملٌ له.

واذا كان هذا هكذا لم يمكنْ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ علّةً لحدوثِ الحركةِ وعلّةً لقبولِ الحركةِ، فيكونُ شيءٌ واحدٌ فيه الحركةُ بالذات وليستْ فيه الحركةُ إلاّ بالعرضِ، وهذا محالٌ. فقد اتضح وبان أنّ ذاتَ المحرّک غيرُ ذاتِ المتحرّک،

وإن كان جسمٌ متحركاً لا من شيءٍ خارج عنه فظاهرٌ أنّه إمّا أن يتحرك بتمامِه عن تمامِه، وهذا محالٌ، فانّه يجعلُ الفاعلَ والمنفعلَ شيئاً واحداً، وإمّا أن يتحركَ بتمامِه عن بعضِه، وهذا يجعلُ ذلک البعضَ متحرّكا، وإمّا أن يتحركَ بعضُه عن تمامِه، فيجعلُ هذا أيضاً بعضاً منه محرّكاً ومتحرّكاً، ثمّ كيف يختلفُ التمامُ والبعضُ فى هذا المعنى البتة. وإمّا أن يتحرّک بعضُه عن بعضِه، فيفترق فيه المتحرّكُ والمحرّكُ.

ولايجوزُ أن يكونَ البعضانِ متشابهي الصورة والمعنى، وإلاّ فلا اختلافَ بينَهما فى وجوبِ الفعلِ والانفعالِ، فلا يجوزُ إذاً أن تكونَ أبعاضُه من القسمةِ الكميّة، بل من قسمةِ المادّةِ والصورة، فيكونُ الجسمُ والمادّةُ قابلاً للحركة، من صورةٍ فيه اوهيئة، اوما شِئتَ سميّتَه، فاعلاً للحركةِ، وهذا هو القوّةُ.

وأمّا أنّ فى كلّ جسمٍ مبدأ حركة فأمرٌ بيّناه فى تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعىّ، ولايحتاجُ اليه فى هذا الموضِع.

[فصل ٢٦]

فى إثبات محرّك غير متحرّك ولا متغيّر

فقد ظهر من هذه البراهينِ أنّ كلَّ جسمٍ متحركٍ فحركتُه عن علّةٍ، لاعن ذاته. والآن فانّا ندّعي دعوىً أُخرىٰ فنقولُ: إنّ العللَ المحرّكةَ متناهيةٌ إلى علّةٍ لاتتحركُ، وذلك أنّه لوكان كلُّ متحركٍ عن محرّكٍ متحرّكٍ لذهبتِ العللُ فى زمانٍ واحدٍ إلى غير نهايةٍ، واجتمع مِن جملتها جسمٌ غير متناهٍ بالفعلِ فقد بان فى العلومِ الطبيعية استحالة هذا. فاذاً فى كلّ نوع من المحرّكاتِ مُحرّكٌ أوّلُ غير مُتحرّكٍ.

[فصل ٢٧]

فى اثبات دوام الحركة بقول مجمل

فنقولُ الآن: إنّ الحركةَ يجبُ أن تكونَ دائمةً، وقد فرغنا فى ما سلف عن إثباتِ هذا. ولكنّا نريدُ أن نسلكَ طريقاً آخر، فنقول: إنّ الحركةَ لوكانتْ حادثةً بعد مالم تكن أصلاً، فامّا ان تكون علّتاها الفاعليّةُ والقابليّةُ لم تكونا فحدثتا، اوكانتا ولكن كان الفاعلُ لايحرّك والقابلُ لايتحرّك اوكان الفاعلُ ولم يكن القابلُ، اوكان القابلُ ولم يكن الفاعلُ.

ونقولُ قولاً مجملاً قبلَ العود إلى التفصيل: إنّه إذا كانتِ الأحوالُ من جهةِ العللِ كما كانت ولم يحدث البتة أمرٌ لم يكنْ كان وجوبُ كون الكائن عنها على ما

كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة. فان حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إمّا أن يكونَ حدوثُه على سبيلٍ ما يحدثُ دفعةً لا لقرب من علّةٍ وبعد، او يكون حدوثُه على سبيل ما يحدثُ لقربِ علّتهِ او بعدها.

فامّا القسمُ الأوّلُ فيجبُ أن يكون حدوثُه بحدوثِ العلّةِ غير متأخر عنها البتة، فانّه إن تأخّر او كانتِ العلّةُ غيرَ حادثةٍ لزم ما قلنا في الأوّل من وجوبِ حادثٍ غير العلّةِ، وكان ذلک الحادثُ هو العلّةَ القريبةَ، فان تمادى الأمرُ على هذه الجهةِ وجبتْ عللٌ وحوادثُ دفعةً غير متناهيةٍ معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصلَ الموصلَ إلى إبطاله، [فبقى ان لا تكون العلل الحادثة كلّها دفعةً لا لقرب من علّة اولى اوبعد] فبقى أنّ مبادئَ الكونِ تنتهي إلى قُربِ علل اوبعدها، وذلک بالحركة.

فاذاً قدكان قبلَ الحركة حركةٌ، وتلک الحركةُ أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسّين، وإلاّ رجع الكلامُ إلى الرأسِ في الزمانِ، وذلک أنّه إن لم تتماسّه حركةٌ كانتِ الحوادثُ غيرُ المتناهية منها في آنٍ واحدٍ، واستحال ذلک، بل وجب أن يكونَ واحدٌ قد قرب في ذلک الآن بعدَ بُعدٍ او بعدَ قُربٍ، فيكون ذلک الآنُ نهايةَ حركة غير تلک تؤدّي إلى هذه. فيكونُ الحركةُ التي هي علّةٌ قريبةٌ لهذه الحركةِ مماسّةً لها.

والمعنىٰ في هذه المماسّةِ مفهوم على أنّه لايمكن أن يكونَ زمانٌ بين حركتين، ولا حركةَ فيه، فانّه قد بان لنا في الطبيعيّات أنّ الزمانَ تابعٌ للحركةِ. ولكنّ الاشتغالَ بهذا النحو من البيان يعرّفنا أن كان حركةٌ، ولا يعرّفنا أنّ تلک الحركةَ علّةٌ لحدوثِ هذه الحركةِ.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أنّ الحركةَ لاتحدثُ بعد مالم تكن إلاّ بحادثٍ، وذلک الحادثُ لايحدثُ إلاّ بحركةٍ مماسّةٍ لهذه الحركةِ، ولانبالي ايَّ حادث كان ذلک الحادثُ، قصد من الفاعل، او إرادة، او علم، اوآلة، او طبع، اوحصول وقتٍ

اوفقَ للعملِ دونَ وقتٍ، اوتهيّؤ واستعداد من القابل لم يكن؛ فانّه كيف كان حدوثُه متعلّقٌ بالحركة لايمكن غير هذا.

[فصل ۲۸]

فی بيان ذلک بالتفصيل

فلنرجع الآن الى التفصيل فنقولُ: إن كانتِ العلّةُ الفاعلةُ والقابلةُ مُوجودتَيِ الذات، ولافعل ولاانفعال فيهما فيحتاجُ إلى وقوع نسبةٍ بينهما تُوجِبُ الفعلَ والانفعالَ: إمّا من جهةِ الفاعِل، مثلُ إرادةٍ موجبةٍ للفعلِ، او طبيعةٍ موجبةٍ للفعلِ، اوآلةٍ، او زمانٍ؛ وإمّا من جهةِ الانفعالِ القابِل، مثلُ استعدادٍ لم يكن؛ اومن جهتهما جميعاً، مثلُ وصولِ أحدهما إلى الآخر، فقد وضح أنّ جميع هذا بحركةٍ.

وأمّا إن كان الفاعلُ موجوداً ولم يكن قابلٌ البته، فهذا محال. أمّا أوّلاً فلأنّ القابلَ، كما بيّنا، لايحدثُ إلاّ بحركةٍ، فيكونُ قبلَ الحركةِ حركةٌ؛ وأمّا ثانياً فلأنّه لايمكنُ أن يحدثَ مالم يتقدّمه وجودُ القابل، وهو المادّةُ، ولنبرهن على هذا

[فصل ۲۹]

مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أنّ كلّ حادثٍ فله مادّةٌ متقدّمةٌ لوجوده

فنقولُ: إنّ كلَّ كائن فيحتاجُ أن يكونَ قبلَ كونه ممكنَ الوجودِ فی نفسِه، فانّه إن كان ممتنع الوجود فی نفسِه لم يكن البتّة وليس إمكانُ وجودِه هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعلُ لايقدرُ عليه إذا لم يكن هو فی نفسِه ممكناً.

ألا ترىٰ أنّا نقولُ: إنّ المُحالَ لايُقدَرُ عليه، ولكنّ القدرةَ على ما يمكن أن يكونَ، فلو كان إمكانُ كونِ الشیء فی نفس القدرة عليه كان هذا القولُ كأنّا نقولُ: إنّ القدرةَ إنمّا تكونُ على ما عليه القدرةُ، والمحالُ ليس عليه القدرةُ، لأنّه ليس عليه قدرةٌ.

وما كنّا نعرفُ أنّ هذا الشیءَ مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه بنظرنا فی نفسِ الشیءِ، بل بنظرنا فی حالِ قدرة القادرِ عليه هل عليه قدرةٌ ام لا.

فان أشكَلَ علينا أنّ هذا مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه لم يمكنّا أن نعرفَ ذلك البتّة، لأنّا إن عرفنا ذلك من جهة أنّ الشيءَ محالٌ، اوممكنٌ، وكان معنى المحالِ هو أنّه غيرُ مقدورٍ عليه ومعنى الممكن أنّه مقدورٌ عليه، كنّا عرفنا المجهولَ بالمجهولِ. فبيّنٌ واضحٌ أنّ معنى كونِ الشيءِ ممكناً في نفسِه هو غيرُ معنى كونه مقدوراً عليه. وإن كانا بالذاتِ واحداً. وكونُه مقدوراً عليه لازمٌ لكونه ممكناً في نفسِه. وكونُه ممكناً في نفسِه هو باعتبار ذاتِه، وكونُه مقدوراً عليه باعتبارِ إضافتِه إلى موجده.

فاذا تقرّرَ هذا فانّا نقولُ: كلُّ حادثٍ فانّه قبلَ حدوثه إمّا أن يكونَ في نفسه ممكناً أن يُوجَدَ، او مُحالٌ أن يُوجَدَ؛ والمُحالُ أن يُوجَدَ لايُوجَدُ، والممكنُ أن يُوجَدَ فقد سَبَقَهُ إمكانُ وجودِه. فلا يخلو إمكانُ وجودِه من أن يكونَ معنىً معدوماً او معنىً موجوداً، ومُحالٌ أن يكونَ معنىً معدوماً، وإلاّ فلم يَسبِقهُ إمكانُ وجودِه. فهو إذاً معنىً موجودٌ، وكلّ معنىً موجودٍ فامّا قائم لافي موضوعٍ وإمّا قائمٌ في موضوعٍ؛ وكلُّ ماهو قائمٌ لافي موضوع فله وجودٌ خاصّ لايجبُ أن يكونَ به مضافاً، وإمكانُ الوجود إنّما هو بالاضافةِ إلى ما هو إمكانُ وجودٍ. فليس إمكانُ الوجودِ جوهراً لا في موضوعٍ، فهو إذا معنىً في موضوع وعارضاً لموضوعٍ؛ ونحن نُسمّي إمكانَ الوجود قوّةَ الوجود، ونُسمّي حاملَ قوّة الوجودِ والذي فيه قوّةُ وجودِ الشيءِ موضوعاً وهيولىٰ ومادّةً وغير ذلک. فاذا كان حادثٌ فقد تقدّمتهُ المادّةُ.

[فصل ۳۰]

مطلب آخر نافع في ذلک

وهو أنّه لايجوزُ أن يكونَ لعدمِ الفاعِلِ. وامّا إن وُضِعَ أنّ القابلَ موجودٌ والفاعلَ ليس بموجودٍ، فالفاعلُ مُحدَثٌ ويلزمُ أن يكونَ حدوثُه بعلّةٍ ذاتِ حركةٍ، على ما وصفنا.

وأيضاً مبدأ الكلّ ذاتٌ واجبةُ الوجودِ، وواجبٌ ما يوجد عنه، وإلاّ فله حالٌ

لم تكن، فليس بواجبِ الوجودِ من جميع جِهاتِه، فان وُضِعَتِ الحالُ الحادثةُ لافي ذاتِه، بل خارجةً عن ذاتِه، كما يَضَعُ بعضُهم الارادةَ، فالكلامُ على حُدوثِ الارادةِ عنها ثابتٌ هل هو بارادةٍ، او طبع، اولأمر آخر، أيّ أمر كان؟ ومهما وُضِعَ أمرٌ حدث لم يكن، فامّا أن يوضع حادثاً في ذاته وإمّا غير حادثٍ في ذاته، بل شيءٌ مبائنٌ لذاته، فيكونُ الكلامُ ثابتاً، وإن حدث في ذاته كان ذاته متغيّراً، وقد وضع أنّ واجبَ الوجودِ بذاته واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه.

وأيضاً إذا كان هو عند حدوثِ المبايناتِ عنه كما كان قبلَ حدوثها، ولم يعرض البتة شيءٌ لم يكن، وكان الأمرُ على ما كان، ولم يُوجَد عنه شيءٌ، فليس يجبُ أن يوجد عنه شيءٌ، بل الحال والامرُ على ما كان، فلابدَّ من تميز لوجوبِ الوجود وترجيحِ الوجود عنه بحادثٍ لم يكن حين كان ترجيحُ العدم عنه والتعطيلُ عن الفعلِ، فليس هذا أمراً خارجاً عنه، فانّا نتكلمُ في حدوثِ الخارج عنه نفسِه.

والعقل بأوّل فطرته يشهدُ أنّ الذاتَ الواحدةَ إذا كانت من جميع جهاتِها كما كانت وكان لايوجدُ عنها قبلُ شيءٌ، وهو الآن كذلك، فالآن أيضاً لايوجد عنها شيءٌ. فاذا صار الآن يوجد عنها شيءٌ فقد حدث في الذات قصدٌ او إرادةٌ او طبعٌ اوقدرةٌ وتمكّنٌ لم يكن. ومن انكر هذا فقد فارق مقتضىٰ عقله، فانّ الممكنَ أن يوجد وأن لا يوجد، لايخرج إلى الفعل ولايترجحّ له أن يوجد إلاّ بسبب.

وأمّا هذه الذات فقد كانت ولاترجّح ولايجب عنها هذا الترجّح [وإذا كانت هذه الذات التي هي للعلّة كما كانت ولاترجّح ولايجب عنها هذا الترجيح ولاداعي ولامصلحة ولاغير ذلك[١]]، والا فلابدَّ من حادثٍ موجبٍ للترجيح في هذه الذاتِ إن كانت هي العلّة الفاعليّة. وإلاّ فان كانت نسبتُها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبةٌ أُخرىٰ، فيكونُ الأمرُ بحاله ويكونُ الامكانُ امكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبةٌ فقد حدث أمرٌ ولابدَّ من أن يحدث لذاته

١ ــ الشفا، الالهيات، ص ٣٧٧، طبع القاهره، ١٣٨٠.

وفی ذاته، فانّها إن کانت خـارجةً عن ذاتـه کـان الکلامُ ثـابتاً ولم تکن هی النسبةَ المطلوبةَ، فانّا نطلبُ النسبةَ الموقعةَ لوجود کلّ ماهو خارجٌ عن ذاته بعد مالم یکن أجمع. فان کانت هذه النسبةُ مباینةً له فَلیست هی النسبة المتوقّعة، ثمّ کیف یـمکنُ أن یحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن یحدثُ. یـمکنُأن یحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن یحدثُ؟وقد بان أنّ الواجبَالوجود بذاته واحدٌ، فـتریٰ أنّ ذلک عن حـادثٍ مـنه؟ فتکون لیستِ النسبةُ المطلوبة،لأنّا نـطلبُ النسبةَ الموجبةَ لخـروج الممکنِ الأوّل إلی الفعلِ، او هو عن واجبِ وجودٍ آخر؟ وقد قیل: إنّ واجبَالوجودِ واحدٌ. وعلی أنّه إن کان عن آخر فهوالعلّةُ الأُولیٰ، والکلامُ فیه ثابتٌ.

[فصل ۳۱]

فی أنّ ذلک لم یکن یقع لانتظارِ وقتٍ ولایکون وقت أولیٰ من وقت

ثم کیف یجوزُ أنیتمیز فیالعدم وقتُ ترکٍ و وقتُ شروع، وبماذا یُخالفُ الوقتُ الوقت، ثمّ لایخلو أن یکونَ حدوثُ ما یحدثُ عن الأوّلِ بالطبع، اولغـرض فیه، او بالارادةِ. فان کـان بـالطبع فـقد تـغیّرالطبعُ، وان کـان بـالغرض فـقد تغیّرالغرضُ، وإن کان بـالارادة فـامّا أن تکونَ الارادةُ نـفسَ الایـجادِ او غرض ومنفعة بعده.

فان کان المرادُ عینَالایجادِ لذاته فلم لم یوجد قبلُ؟ أتراه استصلحـه الآن او حدث وقتُه اوقدر علیه الآن؟ ولا نعتبرُ بقول القـائل: «انّ هذا السؤالَ بـاطلٌ». لأنّ السؤالَ فی کلّ وقتٍ عائدٌ؛ بل هذا سؤالٌ حقّ، لأنّه فی کلّ وقتٍ عائدٌ و لازمٌ.

وإن کان لغرضٍ ومنفعةٍ فمعلومٌ أنّ الذی هو للشیء بحیثُ کـونُه ولا کـونُه بمنزلةٍ واحدةٍ فلیس بغرضٍ؛ والذی هو للشیء بحیثُ کونُه أولیٰ فهو نافعٌ، والحقّ الأوّلُ کاملُ الذاتِ لاینتفعُ بشیءٍ.

[فصل ۳۲]

فى أنّه يلزمُ على وضع هؤلاء المعطّلة أن يكونَ المبدأ الاوّلُ سابِقَ الزمانِ والحركةِ بزمانٍ

وأيضاً فانّ الأوّلَ بماذا يسبقُ أفعالَه الحادثةَ، ابذاته او بالزمان؟ فان كان بذاته فقط فقد مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معاً كحركة المتحرّك بأن يتحرّك بحركةِ مايتحرّكُ عنه فيجبُ أن يكونَ كلاهما محدثين، الأوّل القديم والأفعال الكائنة عنه.

وإن كان قد سبق لابذاتِه فقط، بل بذاتِه وبالزمان، فان كان وحده ولا عالم ولا حركة ـــ وتدلّ «كان» على أمر مضىٰ وليس الآنَ ـ فقد كان كونٌ قد مضىٰ قبل أن خلق الخلق، وذلک الكونُ هو متناهٍ ـــ فقد كان إذاً زمانٌ قبل الحركة والزمان، لأنّ الماضي إمّا بذاتِه وهو الزمانُ؛ وإمّا بالزمانِ وهو الحركةُ وما فيها ومعها، وهذا خلفٌ.

فان لم يسبق بأمر هو ماض للوقتِ الأوّل من حدوثِ الخلق فهو حادثٌ مع حدوثه، وكيف لايكونُ سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقتِ الأوّلِ من الخلقةِ، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق وليس «كان ولا خلق» ثابتاً عند كونه «كان وخلق»، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس «كان ولا خلق» نفس وجوده وحده. فانّ ذاتهُ حاصلةٌ بعد الخلق، ولا «كان ولا خلق» هو وجودُه مع عدم الخلق بلا شيءٍ ثالثٍ؛ فانّ وجودَ ذاته حاصل بعد الخلق، وعدمَ الخلق موصوفٌ بانّه كان وليس الآن.

وتحت قولنا «كان» معنىً معقولٌ، دونَ معقولِ للأمرين، لأنّک إذا قلتَ: «وجودُ ذاتٍ، وعدمُ ذاتٍ»، لم يكن مفهوماً منه السبقُ، بل قد يصحُّ أن يفهَم معه التأخيرُ، بل إنّما يُفْهَمُ السبقُ بشرطٍ ثالثٍ؛ فوجودُ الذاتِ شيءٌ، وعدمُ الذاتِ شيءٌ، و «كان» شيءٌ موجودٌ غيرُ المعنيين.

وقد وُضِعَ هذا المعنىٰ للخالق ممتدّاً لاعن بدايةٍ، وجوّز فيه أن يخلق قبل أيّ خلق توهّم خلقاً، وإذا كان هٰكذا كانت هذه القبليّةُ مقدّرةً مكمّمةً؛ وهذا هو الذى نسمّيه الزمانَ. إذتقديرُه ليس بتقدير ذىوضعٍولا ثباتٍ، بل على سبيل التجدّد.

ثمّ إن شئتَ فتأمّل أقاويلَنا الطبيعيّةَ، إذ قد بيّنا أنّ ما كان ثَباتُه وقَوامُه فى المادّةِ وليس بغير واسطةٍ، فليس هو مقداراً لنفسِ المادّةِ، ولا بواسطةِ هيئةٍ قارّةٍ، كالحرارة والبرودةِ، فتكونُ كميّةً لها أوّلاً؛ فانّ الهيئاتِ القارّةَ لاتتقدّرُ بهذا، وهى كميّةٌ؛ إذ الهيئةُ غيرُ قارّةٍ، والهيئةُ الغيرُ القارّة هى الحركةُ. فاذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّلَ سبق الخلقَ عندهم، ليس سبقاً مطلقاً، بل بزمانٍ ومعه حركةٌوأجسامٌ اوجسمٌ.

[فصل ۳۳]

فى أنّه لايجوز أن يكون أوّل آن

وأيضاً فانّه كيف يكونُ الزمانُ حادثاً حتّىٰ يمكن أن يحدث الحركةُ وكلّ آن فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين أمرين يلزمه كلاهما دائماً.

وما يبيّن هذا أنّه قدبيّن أنّ وجودَ الآنِ وجودُ الطرفِ، وليس شيئاً مقولاً بذاته، وكذلك جميعُ نهاياتِ المقاديرِ، وإذا كان كذلك فالآن لامحالة طرفُ شىءٍ داخل فىالوجود لامحالة، لأنّ أحد المتضايفين إذا وُجِدَ بالفعل، فيجبُ أن يكون الآخرُ وجد لامحالة؛ والمستقبلُ لم يوجد، فيجبُ أن يكونَ الآن لامحالة طرفاً للماضى.

ولايشبه الآنُ النقطةَ فى أنّها قدتنفصلُ وقد تكونُ حدّاً مشتركاً، لأنّها فىالحالين قديكونُ ما هو طرفٌ لها موجوداً، والآنُ لايكونُ ماهو طرفٌ له قد وجد إلاّ الماضى، فيكونُ أفنى الماضى وأنهاه.

وأمّا الحركةُ فأنّها وإن ابتدأت بطرفٍ لايتّصلُ بحركةٍ قبلها، فالسببُ فى ذلك أنّ الحركة ليست بذاتها كماً، بل قد تتقدّر إمّا بالمسافةِ وإمّا بالزمانِ. فطرفُها إمّا من الزمانِ، ويكون هو بالذاتِ طرفاً للزمانِ الماضى وقدصحّ به

وجودُه؛ وإمّا من المكانِ، فيكونُ طرفاً للمسافةِ الصحيحةِ الوجودِ، وبعد هذا فانّ مبدأ الحركةِ من أحدِ الأمرين هو نهايةُ السكونِ. ولنقل الآن قولاً جدليّاً إذا استقصى يمكن أن يُرَدَّ إلى البرهانِ.

[فصل ۳۴]

فى أنّ المعطّلة يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهايةٍ وزماناً ممتداً فى الماضى بلا نهايةٍ

إنّ هٰؤلاء المعطّلةَ الذّين عطّلوا اللهَ عن وجوده، لايخلو إمّا أن يسلمّوا أنّ الله كان قادراً، قبل أن يخلقَ الخلقَ، أن يخلقَ جسماً ذاحركاتٍ تقدّر أوقاته وأزمنته ينتهى إلى وقتِ خلق العالم او يبقىٰ مع خلق العالم و يكون له إلىٰ وقتِ خلق العالم أوقاتٌ وأزمنةٌ محدودةٌ؛ اولم يكن يقدرُ الخالقُ أن يبتدى الخلقَ إلاّحين ابتدأ.

وهذا القسمُ الثانى محالٌ يوجبُ انتقالَ الخالِق من العجز الى القدرة، والقسمُ الأوّلُ يقسم عليهم قسمين، فيقال لايخلو إمّا أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسماً غير ذلک الجسم إنّما ينتهى الى خلق العالم مدّةً اكثر، اولا يمكن. ومحالٌ أن لايمكن، لما بيّناه.

فان أمكن. فامّا أن يمكن خلقُه مع خلقِ ذلک الجسمِ الذّى ذكرناه قبل هذا الجسم، او إنّما يمكنُ قبله. فان أمكن معه فهو محالٌ، لأنّه لايمكنُ أن يكونَ ابتداء خلقين متساويى الحركةِ فى السرعةِ والبطؤِ يقعُ بحيثُ ينتهيان إلى خلق العالم، ومدّةُ أحدهما أطولُ. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانُه مبايناً له، متقدّماً عليه او متأخراً عنه، يُقدَرُ فى حال العدم إمكانُ خلق شىءٍ ولا إمكانُه، وذلک فى حالٍ دونَ حالٍ، وقع ذلک متقدّماً ومتأخراً، ثم ذلک الى غير النهاية .

[فصل ۳۵]

فى حلّ مغالطاتهم فى تناهى الأزل

فلم يكن عدمٌ محضٌ، بل قبليّةٌ مقارنةٌ لأشياء وأوقات تنقضي وأُخرىٰ تتجدّد، وكانَ مايستعظمونه من وجودِ أشياء قبل أشياء لاعن بدايةٍ، وهذا شيءٌ يبنونه على أصلين مشهورين غير صحيحين.

أحدهما أنّ ما لا نهاية له لايخرجُ إلى الفعلِ البتّة، وهذا إنّما يصحُّ في الأجسام والمقاديرِ ذواتِ الوضع، والأعدادِ التي لها ترتيبٌ في الطبع وليس في كلّ شيءٍ؛ ولكن الزمانَ والكائناتِ ممّا لايصحّ فيه هذا.

ويحقّ القولُ النافعُ فيها،هذا، لا لأنّه فطرةٌ في العقل، بل لحجج. وهؤلاء يأخذونه أوّلياً، ثم يكذبون: فليس الزمانُ الماضي والكائناتُ الماضيةُ خارجةً إلى الفعل معاً، فانّه ليس إذا كان كلُّ واحدٍ يخرجُ إلى الفعل يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ خرجتْ إلى الفعل، إنّما يكونُ ذلك لوكان كلّ خارج الى الفعل تبع لخروج الآخر الى الفعل.

وليس إذا صحّ في واحدٍ واحدٍ يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ يصحُّ فيها هذا الوصفُ. فانّه كما يصحُّ أن يقالَ في كلّ واحدٍ من الماضي أنّه خرج، كذلك يصحُّ في كلّ واحد من المستقبل أنّه يخرج. وكما أنّ كون كلّ واحد من المستقبل بحيثُ يصحُّ أن يخرجَ إلى الفعلِ لايُوجِبُ كونَ جملةٍ لها بحيثُ يصحّ أن تخرج إلى الفعل، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلافُ الأوقات، كذلك كون كلّ واحد من الماضي بحيث خرج لايُوجِبُ كونَ جملة لها قد خرجت، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلاف الأوقات، وحال المستقبل أولىٰ بالفعليّة من حال الماضي، لأنّ آحاد ما في المستقبل عدمُها عدمٌ مقارنٌ للقوّة، وعدمُ ما عُدِمَ في الماضي عدمٌ غير مقارنٌ للقوّة.

وأمّا الاصلُ الثاني فهو قولُهُمْ: إنّ مالايتناهىٰ لازيادة عليه، فلوكان مامضىٰ لايتناهىٰ لكان لايمكنُ أن يكونَ عليه زيادةٌ.

وهذا الأصلُ أيضاً قويٌّ في الشهرة، وليس بيّناً بنفسِه، لأنّ العقلَ لايمنعُ

فی اوّلِ الفطرةِ أن یکونَ شیءٌ لانهایةَ له فی جهةٍ له طرفٌ یحتملُ علیه الزّیادةَ.

وکثیر من العقلاء یجوّزون هذا فی الوجود، ولکنّ العقلَ بالحجّة یمنعُ هذا فیما یقومُ علیه البرهانُ، وذلک کلُّ مقدارٍ ذیوضع، وعددٍ له ترتیبٌ فی الطبع.

ثمّ هاهنا فانّ الزیادةَ لیست علی ما لایتناهیٰ، لأنّ الزیادة زیادةٌ علی مزیدٍ علیه موجودٍ، ولیس هاهنا شیءٌ موجودٌ البتة غیر متناهٍ یزاد علیه، اویکون أقلّ او اکثر بوجهٍ.

ونحن لانمنعُ فی المعدوماتِ أن یکونَ ما لانهایةَ له أکثر وأقلّ، فانّ العشراتِ التی لانهایةَ لها أقلُّ من آحادِها، والمائون أقلُّ من عشراتها، ویجوزُ أن یکون ما لانهایة له وأضعافاً کثیرةً، فانّ اللانهایةَ فی الزمان، وفی الحرکة، وفی العدم، والکائناتِ الفاسداتِ. واللانهایة التی فی جمیعها اکثر من التی فی الواحد منها. فان قال قائلٌ: هذا لیس مالانهایة له إلاّ بالقوّة.

فنقولُ: امّا فی الماضی فلیس مالانهایة له، لا بالقوّة ولا بالفعل، ولکن نعنی بقولنا «لانهایة لما فی الماضی» أنّ أیّ واحد أُحدِثَ فقد کان قبله واحدٌ، وعُدِمَ، لا أنّ هناک جملةً اوکُلاً هو بالفعل غیرُ متناهٍ.

وربما قال قائلٌ من هؤلاء: إنّ الحاضر متوقّفٌ فی وجوده علی قطع مالانهایة له، وکلُّ متوقّفٍ علی مالانهایة له فلایوجد.

وهاهنا مغالطةٌ فی استعارة لفظةِ «التوقّف» فانّ لفظة «التوقّف» إنّما تدلُّ فی الحقیقةِ علی شیء مُزمعِ الوجودِ بعدَ وجود شیء مُزمع الوجودِ قبله، ولیس أحدهما، فی وقتِ مایقال: إنّه یتوقّف، بموجودٍ، بل إنّما یقعانِ فی المستقبل.

ونحن نقول: إنّ ماکان هذاسبیله وکان متوقّفاً علی ما لایتناهیٰ فمحالٌ أن یوجد، ولکن لیس «الآن» الحاضر هذا شأنه، فانّه لم یتوقّف قطّ بهذا المعنی، حتّی لایکون هو ولا شیءٌ من الأشیاء قبله، ثم لایحتاجُ أن یوجد مالایتناهیٰ من ذلک الوقتِ حتّیٰ یوجد هو، فاذاً الصغریٰ کاذبةٌ.

فان استعار وعنى بـ «الوقّف» الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بـذلك الشرط، فيجبُ أن يستعمل التوقّف فـي الكبرىٰ على هذا المعنى، لا على المعنى الحقيقي؛ فان استعمله على هذا المعنىٰ كان القياسُ مصادرةً على المطلوب الأوّل فى الحقيقة.

فكأنّه يقولُ: إنّ الحاضر لا يـمكنُ أن يـوجد بـعد مـالانهاية له، لأنّ الشيء لايجوزُ أن يكونَ وجودُه بعد ما لانهاية له؛ وهذا نفسُ المطلوب. بل يجبُ أن يـعلم أنّ الكبرىٰ إنّما تصدقُ فى المستقبل فـقط، وحينئذٍ لايكونُ قـياسٌ، لعـدم الحـدّ الأوسط.

[فصل ۳۶]

فى حلّ مغالطتهم فى أنّه إمّا أن يجب إثبات التعطيل او ايجاب المساواة بين الله والخلق

وممّا يعتمده المعطّلة فى هذا البابِ قولهُم: إنّ الخالقَ لوكان دائماً خـالقاً و دائماً محرّكاً كان لايوجد ذاتـه إلاّ ومعه معلولاته،وكان إذا رُفعَتْ معلولاتُه وجـب من ذلك رفعُ ذاته، وهذا محالٌ.

والمغالطةُ هاهنا فى لفظة «الرفع».ولا نـطوّل الكلام فـى تـفصيل مـعانيها، ولكن نُشيرُ إلى الجوابِ إشارةً مقنعةً للمقتصدين، فنقولُ: إنّ رفعَ العـالم مـحالٌ، ولكن ليس محالاً بذاته، بل لأنّه لايُـرفَعُ، اويُـرفَعَ صنعـةُ البارى ويُـــرفَعَ البارى، فاستحالتهُ تابعةٌ لاستحالة رفع البارى. فليس إذا رفـعنا العـالمَ وجـب أن يُــرفَعَ البارى، بل يكونُ أوّلاً ارتفع البارى.لامن رفعنا العالم، بل لوضع مـحالٍ يـجبُ أن يكونَ تقدّمَ هذا الوضعَ المحالَ، وهو رفعُ البارى.

وأمّا البارى إذا رفعناه ارتفع ولاحبى العالم من رفعه، لاانّ العالم يجبُ أن يكونَ ارتفع أوّلاً حتّىٰ يرفع البارى. وإذا وُجِدَ العـالمُ يـجبُ أن يكونَ ذاتُ البارى موجودةً بنفسها، وإذا وجد البارى يجبُ أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بـنفسها، فـاذا

رفع الباری، وهو محالٌ، یلزمُه أن یرتفعَ العالم عن رفعه؛ وإذا رفع العالم، وهو محالٌ، یلزمُه لاأن یرتفع الباری عن رفعه، بل أن یکون قد ارتفع أوّلاً بذاته الباری.

ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلی تطویل فی القول أدّیٰ الی الامـلال، ولکن تحقّقه معینٌ فی تحقّق المقصود لامحالة. فقد بطلت هذه القسمةُ من أقسام بطلان الحرکة، ومن هذه الأوجه یمکن أن یبطل باقی الاقسام، فیجبُ إذاً أنّ الحرکةَ دائمةٌ.

[فصل ٣٧]

فی أنّ الحرکة مکانیّة وإنّما تدوم بالاتّصال لابالتشافع

فلأنّ هذه الحرکة لزمت علی سبیل تقریب وتبعید فهی مکانیّة، لامحالة، علی أنّا قدبیّنا فی «الطبیعیّات» أنّ الحرکة المکانیة أقدم الحرکات. فلنبحث الآن لنعلم‌هل دوامُ هذه الحرکة‌علی سبیل‌التتالی والتشافع،او علی‌سبیل‌اتّصال‌الواحد؟

فأقولُ: لایجوزُ أن یکونَ دوامُها علی سبیل التتالی والتشافع، فانّه لایجوزُ أن یکونَ بحیثُ لایمکنُ فیها الانقطاعُ.

وبیان ذلک أنّه لایخلو الأمرُ فی ذلک من أحد أمرین: إمّا أن یتوهّم جسماً یحرّکُ جسماً، وذلک یحرّکُ آخر، والآخر رابعاً، ویتمادیٰ إلی غیرالنهایة. وإمّا أن یکون علی سبیل الدور. مثلاً أن یکون «ا» یحرّکُ «ب» إذا انتهی إلیه، ثمّ «ب» یحرّکُ «ج» إذا انتهی إلیه، ثمّ «ج» یحرّک «د» إذا انتهی إلیه، ثمّ «د» یرجعُ فینتهی إلی «ا» ویحرّکُه.

والقسمُ الأوّلُ محالٌ، لأنّه لایخلو من أحد وجهین، إمّا أن یکونَ الأوائلُ تبقیٰ وإمّا أن تبطلَ، فان بطلت احتاجت، کما أوضحناه، إلی أن یکون لبطلانها حرکاتٌ أُخریٰ غیر هذه، ویرجعُ فیها الکلامُ؛ وإن بقیت کانت أجساماً بغیر نهایةٍ، وجهاتٍ للحرکةِ بغیر نهایةٍ، وهذا مستحیلٌ، فهذا القسمُ کلا وجهیه محالٌ.

وأمّا القسمُ الدورُ فهو ظاهرُ الاستحالةِ أیضاً، لأنّ حرکاتِ «ا» و «ب» و

«ج» و «د» إن كان كلُّها قسريّةً كان لها حركاتٌ أُخرىٰ طبيعيّةٌ، فقد بيّنا ذلک فی «الطبيعيّات»، و بيّنا أيضاً أنّ القسريّةَ لاتستولی علی الطبيعيّة، وأنّها تكونُ بعدها.

فاذا تأمّلتَ الآنَ وجدتَ الحركاتِ الطبيعيّةَ تَمْنَعُ هذا النظامَ وتقطعُه، ولا يلحقُ معها العائدُ بالأوّل. وإن كانت هذه الحركاتُ كلُّها اوبعضُها طبيعيًّا، فتسكنُ لامحالة عند غاياتها، وتقفُ، ولايكونُ لها عوداتٌ مختلفةٌ إلی جهات مختلفة بها يمكنُ أنْ يُقْطَعَ الدورُ؛ وهذا يظهر بأدنیٰ تأمّل.

وإن كانتْ هذه الحركاتُ كلُّها او بعضُها إراديّةً، فان كانت عن ارادةٍ لاتتبدّلُ كان كلُّ واحدٍ منها اوبعضُها متصلاً بالعدد لامنقطعاً. وإن كانتِ الارادةُ غيرَ ثابتةٍ، بل يجوزُ فيها الاختلافُ والتغيّرُ لم يجبْ فی هذه الحركةِ الدوامُ علی نظمها، فانقطع وقتاًمّا تشافعُها وتتاليها، فقد بان وصح أنّ هذه الحركةَ واحدةٌ بالاتّصالِ.

[فصل ٣٨]

فی أنّ الحركةَ الأُولیٰ ليستْ مستقيمةً بل مستديرةٌ

فنقولُ: إنّه لايجوزُ أن تكونَ مستقيمةً ولا مركبّةً من مستقيماتٍ ذواتِ زوايا، بل ولا من قِسِيّ ذواتِ زوايا.

أمّا أوّلاً فلأنّ مثلَ هذه الحركةِ لايجوزُ أن تكونَ قسريّةً، بل تكونُ طبيعيّةً. فان كانت مستقيمةً طبيعيّةً وجب أن تطلبَ جهةً فتسكنَ فيها.

وأمّا ثانياً فانّ الحركةَ المستقيمةَ لايمكنُ أن تذهبَ فی جهتها إلی غير النهاية، فانّه قد بيّن فی الطبيعيّات أنّ أبعادَ الكلّ محدودةٌ. ولا أيضاً يمكنُ أن يتّصل حركتان علی زاويةٍ البتة، ولا علی خطّ واحدٍ. ويجبُ أن يكونَ البرهانُ عليه هكذیٰ، نقولُ: إذا افترض عند الزاوية وطرفِ الخطّ للمسافةِ حدٌّ بالفعل، فانّ الجسمَ المتحرّکَ يُوصفُ بانّه قد وصل الی الحدّ بالفعل. وأيضاً فانّ القوّةَ المحركةَ إلی ماهناک توصفُ بانّها مُوصِلةٌ بالفعل. ثمّ هذا ليس يبقیٰ عند حركة المتحرّک إلی جهةٍ أُخریٰ، بل يزولُ وصفُ الجسم بأنّه حاصلٌ فی ذلک الحدّ،

ووصفُ الموصِل بأنّه موصلٌ.

فامّا الجسمُ فيجوزُ أن يكونَ عدمُ مواصلته لذلک الحدّ ينقطعُ قليلاً قليلاً، ويجوزُ أن يكونَ، دفعةً، يُوصَفُ بأنّه غير موصل إن رجع إلى خطّه.

وأمّا القوّة القسريّة او الطبيعيّة الموصلة إليه فانّه يُوصَفُ دفعةً بعدمِ هذاالوصفِ، وذلک بأنّه ليس بين كونه مُوصلاً إلى الحدّ بالفعل وبين عدمِ هذاالوصفِ واسطةٌ؛ بل يتّصفُ بكونه مُقرّراً للجسم فيه ومُوصلاً اليه في آنٍ، وتزولُ هذه الصفةُ عن القوّة في آنٍ. فاذاً إنّما يحدثُ الوصولُ للجسمِ والاتّصاف بانّه موصل للقوّة في آنٍ، وتزول هذه الصفة عنالقوّة في آنٍ. ولايجوزُ أن يكونَ الآنانِ آناً واحداً، لا نّه لايمكنُ أن يكون كونُه مُوصلاً وصيرورتُه غير موصل معاً، فاذاً هما في آنين.

وقدصح أنّ بين كلّ آنين زماناً فهو زمانُ السكون. وعلّةُ ذلک السكونِ هو أمّا فيالقوّة القسريّة، فبقاؤها ما بقيت إلى أن تعود إليها الطّبيعةُ. ولايجوز أيضاً أن يكون علّتُها فيالحركاتِ القسريّة القوّةَ الطّبيعيّةَ إذا عاوقتِ القسريّةَ فتمانعا وتقاوما حدث من فعلهما المختلف تسكينٌ. وأمّا في غيرالقسرية فالعلّةُ هي الطبيعةُ او الارادةُ. فقد صحّ إذاً أنّ الحركاتِ المستقيمةَ لاتبقىٰ واحدةً بالاتّصالِ، ولا المستديرات ذوات الزوايا. فالحركةُ الواحدةُ الدائمةُ الاتّصال لامستقيمةٌ ولامزاواة [ولا مستديرة من زوايا]، فتكونُ المستديرة التامّة الاستدارة.

[فصل ۳۹]

فيأنّ الفاعل القريب للحركة الأُولىٰ نفس، وأنّ السمآء حيوان مطيع للّه عزّ اسمه

وإذ قد بيّنا أنّ لكلّ حركة محرّكاً فلهذه الحركة محرّک. ولايجوز أن يكون محرّک هذه الحركة قوّة طبيعيّة،فانّاقد بيّنا في الطبيعيّات وأشرنا إليه في هذا الكتاب أيضاً أنّ الحركةَ لايجوزُ أن تكون طبيعيّةً للجسم، والجسم على حالته

الطبيعيّة، إذ كان كلّ حركة بالطبع مفارقةما بالطبع لحالة، والحالة التى تفارق بالطبع هى حالة غيرطبيعيّة لامحالة.

فظاهرٌ أنّ كلّ حركة فهى عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ، ولو كان شىءٌ من الحركات مقتضى طبيعة الشىء لما كان شىءٌ من الحركاتِ باطلَ الذات مع بقاءالطبيعة، بل الحركةُ إنّما تقتضيها الطبيعةُ لوجودِ حالٍ غيرطبيعيّةٍ. إمّا فى الكيف، كما إذا سخّن الماء بالقسر. وإمّا بالكم، كما يذبل‌البدن الصحيح ذبولاً مرضيّاً. وإمّا فى‌المكان، كما اذانقلت المَدَرة إلى حيزّ الهوا، وكذلک إذا كانت الحركةُ تكونُ فى مقولة أُخرىٰ.

والعلّةُ فى تجّدد حركة بعدحركة تجدّدٰ الحال غير الطبيعيّة وتقدّرُ البعد عن الغاية. فاذا كان الأمر على هذه الصفةِ لم تكن حركة مستديرة عن طبيعةٍ، وإلاّ كانت عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ إلى حالةٍ طبيعيّةٍ، إذا وصلت إليها سكنت، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلک الحالة غيرالطبيعيّة؛ لأنّ الطبيعة ليست تفعل بالاختيار، بل على سبيل تسخيرٍ وسبيل مايلزمها بالذات.

فان كانت الّطبيعةُ تحرّک على الاستدارة فهى تحرّک لامحالة، إمّا عن أين غير طبيعىّ، او وضع غيرطبيعىّ هرباً طبيعيّاً عنه، وكلّ هربٍ طبيعىّ عن شىء فمحالٌ أن يكون هوبعينه قصداً طبيعيّاً اليه. والحركةُ المستديرةُ تفارقُ كلّ نقطةٍ وتتركُها، وتقصدُ فى تركها ذلک كلّ نقطة، وليست تهرب عن شىءٍ إلاّو تقصدُه، فليست إذًا الحركةُ المستديرةُ طبيعيّةً.

[فصل ۴۰]

فى أنّ حركة السمآءِ مع أنّها نفسانيّة كيف يقال إنّها طبيعيّةٌ

واعلم أنّ حركة السماء نفسانيّةٌ إلاّ انّها بالطبع، اى ليس وجودها فى جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعةٍ أُخرىٰ لجسمها، فانّ الشىءَ المحرّک لها، وإن لم يكن قوّةً طبيعيّةً، فانّه شىءٌ طبيعىّ لذلک الجسم، غيرُ غريب عنه، فكأنّه طبيعيّةٌ.

وأيضاً فانّ كلّ قوّةٍ فانّما تـحرّكُ بـتوسّطِ الميل، والميل هو المعنى الذى يحسّ فى الجسم المتحرّک، وإن سكن قسراً أحسّ ذلک الميل فـيه كـأنه يـقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة؛ فهو غيرُالحركة لامحالة، وغيرُالقوّة المحـرّكة؛ لأنّ القوّة المحرّكة تكونُ موجودةً عند إتمامها الحركة ولايكونُ الميل موجوداً.

فهكذا أيضاً الحركة الأُولى، فانّ محرّكها لا يزالُ يحدثُ فى جسمهـا مـيلاً بعد ميل، وذلک الميلُ لا يمتنعُ أن يُسمّىٰ طبيعةً لأنّه ليس بنفس، ولامن من خارج، ولاله إرادةٌ او اختيار، ولا يـمكنه أن لايـتحرّک، او أن يـتحرّک إلى غير جهـة محدودة، ولا هو مع ذلک مضادٌ لمقتضىٰ طبيعةِ ذلک الجسم الغريب.

فان سمّيت هذا المعنى طبيعـة كـان لک أن تـقول: إنّ الفلک يـتحرّک بالطبيعة، إلاّ أنّ طبيعتَهُ فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فـقد بـان أنّ الفلک ليس مبدأ حركة طبيعيّة، وقدبان أنّه ليس قسراً، فهى عن إرادةٍ لامحالة.

[فصل ۴۱]

فى أنّه لايجوزُ أن يكونَ المحرّک الأقرب للسماويات عقلاً مجرّداً عن المادّة صريحاً

فنقول: ولايجوزُ أن يكونَ مبدأ حركته القريبُ قـوّةً عقلية صرفـة لاتـتغيرُ ولاتتخيّل الجزئيّات البتّة، وكأنّا قدأشرنا إلى جمل ممّايُعينُ فى معرفة هذا المعنى فى‌الفصول المتقدّمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أنّ الحركةَ معنىً مـتجدّدٌ، وكـلّ جزء منه فائت لاثبات‌له.

ولايجوز أن يكون عن معنىً ثابتٍ البتة وحده. فان كان معنىً ثـابتاً فـيجبُ أن يلحقه ضروبٌ من تبدّل الا حوال.

أمّا إن‌كانتِ الحركةُعن طبيعةٍ فيجبُ أن يكون كلّ‌حركة تتجدّد فيه‌فـلتجدّدِ قربٍ وبعدٍ من‌النهاية. وأمّا عن الثابتِ من جهةٍ ماهو ثابتٌ فلايكونُ إلاّثابتاً.

وأمّا إن كانت عن ارادةٍ فـيجبُ أن تكونَ عن إرادةٍ مـتجدّدةٍ جـزئيّةٍ، فـانّ

الارادةَ الكلّيّةَ نسبتُها إلى كلّ جزءٍ من الحركةِ نسبةٌ واحدةٌ، فلايجبُ أن تتعيّن منها هذه الحركةُ دون هذه ، وإلاّ إن كانت لذاتها علّة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علّة لهذه الحركة بسببِ حركةٍ قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدومُ لايكونُ موجباً لموجود، نعم قد تكون الأعدام علّةً للاعدام. وأمّا أن يُوجِبَ المعدومُ شيئاً فهذا لايمكنُ.

وإن كانت علة لامور تتجدد، فالسؤالُ في تجدّدها ثابتٌ، فان كان تجدّداً طبيعيّاً لزم المحالُ الذى قدمّناه، وإن كان إراديّاً فالسؤال فى اراديّتها ثابت. وإن كان إراديّاً يتبدّل بحسبِ تصوّراتٍ متجدّدةٍ فهو يثبتُ الذى نريده.

فقد بان أنّ الارادة العقليّة الواحدة لاتوجبُ البتّة حركةً، ولكنّه قديمكنُ أن ينتقل العقل من معقولٍ إلى معقولٍ إذا لم يكن عقلاً من كلّ جهة بالفعل، ويمكنُ أن يعقل الجزئىّ تحت النّوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلّى، على ما اشرناإليه.

فيجوزُ إذاً أن يتوهّم وجود عقل يعقلُ الحركةَ الكلّية، ويريدها، ثم يعقل انتقالاً من حدّ حركة إلى حدّ حركة، ويأخذ تلك الجزئيّات بنوع معقول، على ما أوضحناه. وعلى مامن شأننا أن نبرهنَ عليه فى الكتب من أنّ حركةً من كذا إلى كذا ثمّ من كذا إلى كذا، يعنى من مبدأ مّاكلّياً إلى طرف آخر كلّى بمقدار مّامرسوم كلّى. وكذلک حتّى تفنى الدائرةُ، فلايبعد أن يتوهّم أن تجدّدَ الحركة يتبعُ تجدّدَ هذا المعقول.

فنقولُ: ولا على هذا السبيل يمكنُ أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فانّ هذا التأثير علىهذا الوجه يكونُ صادراً عنالارادة الكلّيّة، وإن كانت على سبيل تجدّد وانتقال، والارادةُ الكلّيةُ كيف كانت فانّماهى بالقياس إلى طبيعة مشترک فيها.

وأمّا هذه الحركةُ التى من هاهنا بعينه إلى هناک بعينه فليست أولى أن تصدر عن تلک الارادةِ من هذه الحركة الّتى من هناک إلى حدٍ ثالثٍ.

فنسبةُ جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجزئيّة إلى واحدٍ واحدٍ من تلك الارادة العقليّة المنتقلة واحدةٌ، وكلّ شيءٍ نسبتُه إلى مبدئه ولانسبته واحدةٌ فانّه بَعُدَ عن مبدئه بامكانٍ، ولم يتميز ترجّحُ وجوده عن لا وجوده. وكلّ مالم يجب عن علّة فانّه لايكون، لأنّ نفس إمكانه يكونُ قبل الوجود موجوداً، فيحتاجُ إلى تجدّدِ رجحانٍ لوجوده يُخرجُه عن الامكان الذى كان قبل.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقليّة، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أُخرىٰ عقليّة، دون أن يلزم عن كلّ واحدة من تلك الارادات غير مالزم من الاخرى وليس فى شيءٍ من الارادات تعيّن، لا الالف، ولا الباء، ولاالجيم. وإلاّ صارت نفسانيّة جزئيّة.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود فى العقل، بل كانت حدوداً كليّةً فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولىٰ من الّتى من «ب» إلى «ج».

ومع هذا كلّه فانّ العقل لايمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلاّ مشاركاً للحسّ والتخيّل، ولايمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة و أجزاء الانتقال فيما نعقله دائرةً معاً.

فاذن على الأحوال كلّها لاغنىً عن قوةٍ نفسانيّة تكون هى المبدأ القريب للحركة، وإن كنّالانمنعُ أن يكونَ هناك قوّةٌ عقليّةٌ تنتقلُ هذا الانتقال العقلىّ بعد استناده إلى شبهِ تخيّل، أمّا القوّةُ العقلّيةُ مجرّدةٌ عن جميع أصناف التغيّر فتكون حاضرة المعقول دائماً.

فاذا كان الأمر على هذا، فالفلكُ متحرّكٌ بالنفس، والنفسُ مبدأ حركته القريبة الجزئيّة، وتلك النفسُ متجدّدةُ التصوّر والارادة؛ وهى متوهّمةٌ، اى لها إدركٌ للمتغيّرات والجزئيات، وإرادةٌ لامُور جزئيّة بأعيانها، وهى كمالُ جسم الفلك وصورتُه؛ وإن كانت لاهكذا، بل قائمة بنفسها من كلّ وجه، لكانت عقلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل ولايخالطه ما بالقوّة.

[فصل ۴۲]

فی أنّ أیّ الاجسام مستعدّة للحیاة وأیّها لیست بمستعدّة

فقد صحّ من هذه الجهة أنّ الفلک حیوان. ویشبه أن تکون طبیعة الأجسام کلّها مهیّأة للحیاة، إلاّ أن یکون الجسم مضادّاً بصورته لجسم آخر، فیکون التضادُّ مانعاً عن قبول النفس؛ ولهذا فانّ الأُسطقسات لاحیاة لها ألبتّة. فاذا امتزجت وأخذت تبعد عن التضادّ أخذت تستفید الحیاة. فأوّل ماتستفید تستفید حیاة التغذّی والنموّ والتولید. ثمّ إذازاد انکسار الضدیّة فیها باعتدال المزاج احدث حیاة النطق. فأولی الاجسام بهذا المعنی هو الجسم الذی لاضدّله أصلاً، فیجب أن یکون فاعلها ناطقاً، ای ذانفسٍ ممیّزةٍ ناطقةٍ.

ولایبعدُ أن یکون جرماً حسّاساً لیصحّ له التوهّم، ویکون إحساسه لا علی نحو إحساسنا الانفعالیّ، بل أقرب إلی طبیعة التوهّم الذی لولا ذلک لما صحّ له أن یرید الحرکة.

ثمّ من المحال أن تکون الأجرام الفاسدة تنال الحیاة، وتکون الأجرام الالٓهیّة میّتة الجواهر.

[فصل ۴۳]

فی أنّ قبل النفس للفلک محرّکاً لانهایة لقوّته، وهو بریءُ عن المادّة الجسمانیّة والانقسام، وأنّه لایجوز أن یکون مدبّر السماء قوّة متناهیة، ولاقوّة غیر متناهیة، تَحُلُّ جسماً متناهیاً

ولأنّ الحرکة المستدیرة دائمة فلایجوز أن یتمَّ دوام الحرکة المستدیرة بهذه القوّة النفسانیّة وحدها. ولنقدّم لذلک مقدّمتین: إحداهما انّه لایمکن أن یکون لجسم من الاجسام قوّة غیر متناهیة، والثانیة أنّه لایمکنُ أن تکون قوّة متناهیة یصدرعنها فعل غیرمتناه.

أمّا المطلوبُ الاوّلُ فیجبُ أن یحقّق برهانه علی هذه السبیل فنقول: إنّ

كلّ قوّة في جسم فانّها قابلة للاثنينيّة والقسمة تبعاً للجسم، فاذا تـوهّمت مـنقسمة فامّا أن يقوى قسمه على جميع مـاتقوى عليه الكلّ مـن الأمـر غير المتناهى على النسق الآخذ من الوقت المعيّن فيكون بعض القـوّة [مساويـة لتمام القـوّة فـى مايصدرُ عنها من الفعل، وهذا محال. وامّا أن يقوى على بعض من النسق فـيكون ذلك البعضُ متناهياً لامحالة. وكذلك مايقوى عليه منه القسم الثانـى. ومـجموع القوّتين يقوى على مجموع مايقوى عليه كلُ واحدة منهما. وهومتناه، لأنّه مجموع الممتناهيين. فيكون القوّة] المفروضة غير متناهية. وهذا خلف، فيجب أن نفهمه. لامـايقال: كـلّ واحــد مــن الجــزئين إن قــوى على غير المتناهى يضاعف غيرالمتناهى، فانّه لامانع عن تضاعف غير المتناهى فى المستقبل.

وأمّا المطلوبُ الثانـى فـهو كـالظاهر، لأنّ القــوة يــقالُ لهــا مــتناهيةٌ وغيرمتناهيةٍ؛ لابذاتها و بالكم، بل بـالقياس إلى مــدّة مــايصدر عنهــا [او عدّة مايصدرعنها او شدّة مايصدرعنها] فان كانتِ القوّةُ المتناهيةُ معناها أنّ فعلها مـن الجهاتِ المذكورة متناهٍ، وكان فعله متناهياً من هذه الجهات فهو قوّةٌ متناهيةٌ، لأنّ القوّة تقدر بالفعل، وبالعكس. وكذلك مـاكان فـعله غير مــتناهٍ. فــهو ذوقــوّة غيرمتناهية، ولو كانت متناهية لكانت نسبتها إلى متناهيةٍ أقلَّ منها نسبة فـعلها إلى فعلها.

فقد بان و وضح أنّ لهذه الحركة محرّكاً غيرمتناهى القوّة وانّه مباين الذات لكلّ جرم، فاذن هذا المحرّك هو غيرالنفس الذى هو كمال للفلك و قابل للتغيّر، لأنّها قوّة جسمانيّة، وهذاالمحرّك لايمكن أنيكون كمالاً لجسم ولا قوّةًفيجسم.

[فصل ۴۴]

فى أنّ المحرّک الاوّل کـيف يـحرّک، وأنّـه يـحرّک على سبيل الشوق الى الاقتداء بامره لا إلى اكتساب المشوق بالفعل

ولا يجوز أن يكون تـحريكه للفلک على نــحو تــحريک القــوّةالفاعلة

للحركة بالارادة، فقد عرفنا حال تلك القوّة؛ فبقى أن يكونَ تحريكُه على نحو آخر. ولأنّه قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ فلايجوز أن يُحَرِّك بأن يتحرّك بوجهٍ من الوجوه، والاّ فلها مادّةٌ بوجه من الوجوه قابلةٌ للتغيّر، وهي جسمانيّة؛ فتحريكها كما يُحَرِّك المعشوق من غير أن يتحرك. فهى قوّة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات. ينال منها الكلُّ الأزليّة والبقاء تشبهاًبه.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قدصحّ أنّ حركة الفلک إراديّة و حيوانيّة؛ وكلّ حركة غير قسريّة فهى إلى أمرّما وتشوق أمرّما، حتى الطبيعة أيضاً، فان معشوق الطبيعة أمر طبيعيّ، وهو الكمال الذاتيّ للجسم، إمّا فى صورته، وإمّا فى أينه ووضعه.

ومعشوقُ الارادةِ أمرٌ أرادىّ، إمّا إرادة لمطلوب حسّيّ، كالذّة، او وهميّ خياليّ، كالغلبة؛ اوظنّي، وهوالخير المظنون؛ اوعقلى، وهو الخير الحقيقىّ. فطالبُ اللّذة هوالشهوة، وطالب الغلبة هوالغضب، وطالب الخير المظنون هوالظنّ، وطالب الخير الحقيقيّ هوالعقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لايتغيّر ولاينفعل، فانّه لايستحيل إلى حالٍ غير ملائمة فيرجعُ إلى حالٍ ملائمة فيلتذّ اوينتقم من مخيّل له فيغضب، وعلى أنّ كلّ حركة إلى لذيذ او غلبة فهى متناهية؛ وأيضاً فانّ اكثرالمظنون لايبقى مظنوناً سرمداً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركةِ اختياراً و ارادةً لخير حقيقيّ. فلايخلو ذلک الخير: إمّا أن يكون ممّا يُنالُ بالحركة فيتوصل إليه، اويكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجهٍ بل هومباينٌ.

ولايجوزُ أن يكونَ ذلک الخيرُ من كمالاتِ الجوهر المتحرّک، فيناله بالحركة، وإلاّ لانقطعتِ الحركةُ. ولايجوزُ أن يكونَ يتحركُ ليفعل فعلاً يكتسبُ بذلک الفعل كمالاً، كما من شائنا أن نجود لنمدَحَ، و نُحسِنَ الأفعال ليحدُثَ لنا

ملكةً فاضلةً، اونصير خيّرينَ،

وذلک أنّ المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحالٌ أن يعود فيكمّل جوهر فاعله، فانّ كمال المعلول أخسّ من كمال العلّة الفاعلة، والأخسّ لا يكسبُ الأشرفَ والأكملَ كمالاً، بل عسىٰ أن يهيّء الأخسُّ للأفضل والأشرف آلتَه ومادّتَه حتّىٰ يُوجِدَ هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأمّا نحن فانّ المدح الذى نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقيّ، بل مظنونٌ، والملكة الفاضلة التى نحصّلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدّها ويهيّءلها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمّل لأنفس الناس، وهوالعقل الفعّال او جوهر آخرشبهه.

وعلى هذا فانّ الحرارة المعتدلة ليست سبباً لوجود القوى النفسانيّة، ولكن مهيّء للمادّة، إذلا موجد، وكلا منافى الموجد. ثمّ بالحملة إذا كان الفعل مهيّئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله:

فبقى أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال؛ وكلّ خير هذا شأنه فانّما يطلبُ العقلُ التشبّهَ به بمقدار الامكان. والتشبّه به هو تعقّل ذاته فى كمالها الأبديّ، ليصير مثله، فى أن يحصل له الكمال الممكن له فى ذاته كماحصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الابديّ على أكمل مايكون لجوهرالشيء فى أحواله ولوازمه كمالاً لذلک..

فماكان يمكنُ أن يحصل كماله الأقصى له فى أوّل الأمر تمّ تشبّهُهُ به بالثبات، وماكان لا يمكن أن يحصل كماله الأقصى له فى أوّل الأمر تمّ تشبّهه به بالحركة.

وتحقيق هذا أنّ الجرم السماويّ يستمدُّ القوّة غير المتناهية بمايعقل من الأوّل ويسنح عليه من نوره وقوّته دائماً، فلايكون له قوّة غيرمتناهية، بل للمعقول الذى يسنح عليه نوره وقوّته. وهو، أعنى الجرم السماويّ، فى جوهره على كماله الأقصىٰ. إذ لم يبق له فى جوهره أمر بالقوّة. وكذلک فى كمه وكيفه، إلاّ فى

وضعه اوأینه، فانّه لیس أن یکون علی وضع اوأین أولیٰ بجوهره من وضع او ایـن آخر له فی حیزّه، فانّه لیس شیء من أجزاء مـدارفلک اوکـوکب أولیٰ بـأن یکون ملاقیاً له او لجزئه من جزء آخر. فمتی کان فی جزء بالفعل فـهو فـی جـزء آخـر بالقوّة، فقد عرض لجوهر الفلک مابالقوّة من جهة وضعه واینه.

والتشبّه بالخیر الأقصی یوجب البقاء علی أکمل کمال یکون للشیء دائماً، ولم یکن هذا ممکناً للجرم السماویّ بالعدد، فـحفظه بـالنوع والتعـاقب، فصارت الحرکة حافظة لمایـمکن مـن هذا الکمال، ومـبدؤها الشوقُ الی التشبّه بـالخیر الأقصی فی البقاء علی الکمال الأکـمل بـحسب الممکن. ومـبدأ هذا الشوق هو مایعقل منه، فعلی هذا النحو یحرّک العِلّةُ الأُولیٰ جرم السماء.

وقد اتضح لک أنّ الفیلسوف إذا قـال: إنّ الفلک مـتحرک بـطبعه فـماذا یعنی، اوقال: إنّه متحرک بالنفس فماذا یعنی، او قال: متحرک بـقوّة غیر مـتناهیة تُحَرِّک کمایحرّک المعشوق فماذا یعنی، وأنّه‌لیس فی‌أقواله تناقض ولااختلاف.

[فصل ۴۵]

فی أنّ لکلِّ فلکٍ جزئی محرّکاً أولاً مفارقاً، قبل نفسه، یحرّک علی أنّه معشوق، وأنّ المحرّک الأوّل للکلّ مبدأ لجمیع ذلک

ثم أنت تعلمُ أنّ جوهر هذا الخیر المعشوق واحدٌ، ولایـمکنُ أن یکون هذا المحرک الذی لجملة السماء فوقَ واحدٍ؛ وإن کان لکلّ کـرةٍ مـن کـراتِ السماء محرّک قریبٌ یخصّه، ومشوقٌ معشوقٌ یخصّه، علی مایراه الفیلسوف والاسکندر وثامسطیوس وعلماء المشّائین، فـانّهم إنّـما یـنفون الکثرة عن مـحرّکِ الکلّ، ویثبتونَ الکثرةَ للمحرّکات المفارقة وغیر المفارقة، التی تخصّ واحداً واحداً منها.

فیجعلون أوّل المفارقات الخاصّة محرکَ الکرة الأُولیٰ؛ وهو عند من تقدّم «بطلمیوس» کرةالثوابت، وعندمن اقـتدیٰ‌بـالعلوم التی ظهـرت لبطلمیوس کـرة خارجة عنها محیطة بها غیر مکوکبة؛ وبعد ذلک مـحرّک الکرة التی تـلی الأُولیٰ

بحسب اختلاف الرأيين، وكذلک هَلُمّ جَرّاً.

فهؤلاء يرون أنّ محرّک الكلّ شيء واحد، ولكلّ كرة بعد ذلک محرّک خاصّ. والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ماكان ظهر فى زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة .

والاسكندرُ يُصَرِّحُ ويقولُ فى رسالته فى «مبادى الكلّ»: إنّ محرّک جملةِ السمآءواحدٌ، لايجوزُ أن يكونَ عدداًكثيراً، وإنّ لكلِ كرةٍ محرّكاًومشوقاً يخصّانه.

وثامسطيوس يصرّحُ ويقولُ ماهذا معناه: إنّ الأشبه والأحقّ وجودُ مبدأ حركةخاصّةلكلّ فلک على أنّه فيه،ووجودُمبدأ حركةخاصةله على أنّه معشوق مفارق.

ثمّ القياسُ يُوجِبُ هذا، فانّه قدصحّ لنا بصناعةِ «المجسطى» أنّ حركات الكرات السماويّة كثيرة ومختلفة فى الجهة وفى السرعة والبطوء، فيجب أن يكون لكلّ حركة محرّکٌ غير الذى للآخر ومشوّقٌ غير الذى للآخر، وإلاّ لما اختلفت الجهاتُ ولما اختلفت السرعةُ والبطوءُ ؛ وقد بيّنا أنّ هذه المشوّقات خيرات محضة مفارقة للمادّة. وإن كانتِ الحركاتُ والكرات كلّها تشتركُ فى الشوق إلى المبدأ الأوّل، فتشترک فى دوام الحركة واستدارتها.

[فصل ۴۶]

فى إبطالِ رأى من ظنّ أنّ اختلاف حركات السّماء لأجل ماتحت السّمآء

ولنحقّق هذا المعنى بزيادة تحقيق، فنقول: إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذيقول: إنّ الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكونَ للعناية بالأُمور الكائنة الفاسدة التّى تحت فلک القمر ــ وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أنّ حركات السماوات لايجوز أن تكون لأجل شيء غيرذواتها، ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها ــ أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إنّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلک القمر، ولكن للتشبّه بالخير المحض والشوق إليه. وأمّا اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كلّ واحدمنها فى عالم

الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاءُ الأنواع. كما أنّ رجلاً خيّراً لوأراد أن يمضى فى حاجته سمتَ موضع، واعترض له اليه طريقان: أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاءُ وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحقّ، وجب فى حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كلّ فلك إنما هى ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأوّل مانقول لهؤلاء: أنّه إن أمكن أن يحدث للأجرام السّماويّة فى حركاتها قصدمّا لأجل شىء معلول، ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتّىٰ يقول قائل: إنّ السكون كان يتمّ لها به خيريّة تخصّها، والحركة كانت لاتضرّها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر اوأعسر، فاختارت الأنفع.

فان كانتِ العلّةُ المانعةُ عن أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالةَ قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلةُ موجودةٌ فى نفس قصد اختيارِ الجهةِ. وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصدَالحركة، وكذلك الحالُ فى قصدالسرعة والبطؤ. فليس ذلك على ترتيبِ القوّة والضعف فى الأفلاك، بسببتقدّم بعضهاعلى بعضفى العلووالسفل، حتّىينسب اليه، بل ذلكمختلف.

ونقولُ بالجملة: لايجوزُ أن يكون عنها شىء لأجل الكائنات: لاقصد حركة، ولاقصد جهة من حركة، ولاتقدير سرعة وبطؤ، بل ولاقصد فعل البتّة، لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ ولأنّ كلّ ماكان من أجله شىءُ آخر فهو أتمّ وجوداً من الآخر.

ولا يجوزُ أن يستفاد الوجود الأكمل من الشىء الأخسّ، ولايكون البتة إلى معلول قصدُ صادق غيرمظنون، وإلاّ كان القصدُ معطياً ومفيداً لوجود ماهو اكمل وجوداً منه.

وإنّما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيّئاً له ويفيد وجوده شيءٌ آخر، مثل الطبيب للصحّة. فالطبيب لايعطى الصحّة، بل يهيّء لها المادّة والآلة، وإنّما يفيد الصحّة مبدأ أجلّ من الطبيب، وهوالذى يعطى المادّة جميع صورها وذاته أشرف من المادّة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده اذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطأ.

ولأنّ هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لاتنحلّ إلاّ بالكلام المشبع. فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إنّ كلّ قصدٍ فله مقصودٌ، والعقليُّ منه هوالذى يكونُ وجودُ المقصود عن القاصد أولىٰ بالقاصد مِنْ لاوجوده عنه، وإلاّ فهو هذرٌ.

والشيء الذى هو أولى بالشيء فانّه يفيده كمالاًمّا؛ ان كان بالحقيقة فحقيقيّاً وان كان بالظنّ فظنيّاً. مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما اشبهها كمالاتٍ ظنيّة. والربح، والسلامة، ورضااللّه، وحسن معاد الآخرة. وهذه وماشبهها كمالات حقيقيّة لاتتمُّ بالقاصد وحده.

فاذن كلّ قصدٍ ليس عبثاً فانّه يفيد كمالاً مّا لقاصده، لولم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فانّ فيه لذةًاوراحةًاوغيرذلك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلّة يفيد العلّة كمالاً لم يكن. وانّ المواضع التى يظنُّ فيها أنّ المعلول أفاد علّته كمالاً مواضعُ كاذبةٌ اومحرّفة؛ وقدبيّنا ذلك وأوضحناه وحلّلنا الشكوكَ فيه.

فان قال قائل: إنّ الخيريّة توجب هذا، فانّ الخير يفيد الخير.

قيل له: أمّا أوّلاً فهذا موجبه النقصُ وطلبُ الكمال، والنقصُ وطلبُ الكمال لما هو عدم شريّةٌ، ليس خيريّةً.

وأمّا ثانياً فانّ الخيريّة لاتخلو: إمّا ان تكونَ صحيحةً موجودةً دون هذا القصد، ولامدخلَ لوجود هذا القصد فى وجودها، فيكون كونُ هذا القصد

ولاكونُه عن الخيريّة واحداً، فلاتكون الخيريّةُ تُوجِبُه، وحـاله تكون كسائـر لوازم الخيريّة التى تلزمها بذاتها لاعن قصد؛ وإمّـا ان يكون بـهذا القصد يـتمُ الخيريّـة وتقوّم، فيكون هذا القصد علّةً لاستكمال الخيريّة وقوامها، لامعلولاً لها.

وإن قال قائل: إنّ ذلک للتشبه بالعلّة الاوُلىٰ فى أنّ خيريّته متعديةٌ.

فنقول: إنّ هذا فى ظاهر الأمر مقبول وفى الحقيقة مـردود، فـانّ التشبه بـه فى أن لايقصد شيئاً، بل بأن يتفرّد بالذات، فانّه على هذه الصفة اتّفاقاً مـن جماعة اهل العلم. وأمّا استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبّه به.

وان قال قائل: إنّه كما قديجوز أن يستفيد الجرم السماوىّ بـالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود. فكذلک ساير أفاعيلها.

فالجواب: أنّ الحركة ليست تسفيد كمالاً وخيراً، وإلاّ لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنـا اليه، وهواستثباتُ نـوع مّـايمكن أن يكون للجـرم السماوىّ بالفعل. فهذه الحركة لاتشبه ساير الحركات التى تطلب كـمالاً خـارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرّک عنها بـذاتها؛ لانّـها نـفس استبقـاء الاوضاع والايون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بـالكائنات والتدبـير المحكم الذى فيها. فانّا سنذكر بعدُ، مايزيلُ هذا الاشكال ويُعرّفُ أنّ عناية البارى بـالكلّ على أىّ سبيل هى، وأنّ عناية كلّ علّة بما بعدها على أىّ سبيلٍ هى، وأنّ الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الأُوَل والأسباب الثانية.

فقد اتّضح بـما أوضحناه أنّـه لايـجوزُ أن يكون شىءٌ مـن العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلاّ بالعرض، اويقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كـان يـرضى بـه ويعلمه. بل كما أنّ الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لاليبرّد غيره، ولكن يلزمه أن يبرّد غيره والنارتتسخنُ بذاتها بالفعل لتحفظ نـوعها لالتسخّـن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخّن غيرها. والقوّةَ الشهوانيّة تشتهى لذّةَ الجماع ليندفع الفضل وتتمُ

لها اللذّة، لا ليكون عنها ولدٌ، ولكن يلزمها ولد. والصحّة هي صحّةٌ بجوهرها وذاتها، لا لان ينتفع المريضُ، لكن يلزمها نفعُ المريض كذلك في العلل المتقدّمة.

فاذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماويّة إنّما اشتركت في الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشتركٍ؛ وإنّما اختلفتْ، لأنّ مباديَها المعشوقةَ المتشوّقَ إليها قدتختلفُ بعد ذلك الأوّل.

وليس إذا اشكل علينا أنّه كيف وجب عن كلّ تشوق حركةٌ بهذه الحال فيجبُ أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أنّ الحركاتِ مختلفةٌ لاختلاف المتشوّقات.

[فصل ۴۷]

في أنّ المشوّقات التي ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقي علينا شيءٌ، وهو أنّه يمكن أن تتوهّم المشوّقات المختلفة اجساماً، لا عقولاً مفارقة، حتّى يكونَ مثلاً الجسم الذي هو أخسُّ متشبّهاً بالجسمِ الذي هو أقدمُ وأشرفُ.

فنقول: هذا محالٌ، وذلك لأنّ التشبّهَ به يوجب مثلَ حركتِه وجهتها والغاية التي تؤمُّها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فانّما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاك إلى أُخرىٰ. ولا يمكن ان يقال: إنّ السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كأنّ طبيعة ذلك الجسم تعاند أن يتحرك من «ا» الى «ب» ولا تعاند أن يتحرك من «ب» الى «ا»، فان هذا محال، لأنّ الجسم بماهو جسم لا يوجب هذا، والطبيعة بماهي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص. ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً، فدخل في حركة الفلك معنى قسري.

ثمّ وجودُ كلّ جزء من أجزاء الفلك على كلّ نسبة محتملٌ في طبيعة الفلك، فليس يجب انّه إذا ازيل جزء من جهة جاز وإن ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة فتجيب الى تلك الجهة

ولاتجیب الی جهة أُخریٰ ان عیقت عن جهتها، وقد قلنا إنّ مبدأ هذه الحرکة لیست طبیعة، ولاأیضاً هناک طبیعة توجب وضعاً بعینه، فلیس إذن فی جوهر الفلک طبیعة تمنع عن تحریک النفس له إلی أیّ جهة کانت.

وأیضاً لایجوز أن یقع ذلک من جهة النفس حتی یکون طبعها أن یرید تلک الجهة لامحالة إلاّ أن یکون الغرض فی الحرکة مختصاً بتلک الجهة، لأنّ الارادة تبع للغرض ولیس الغرض تبعاً للارادة. فاذا کان هکذا کان السبب مخالفة الغرض، فاذن لامانع من جهة الجسمیّة ولامن جهة الطبیعة ولامن جهة النفس إلاّ اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجمیع عن الامکان.

فاذن لوکان الغرض تشبّهاً بعد الاول بجسم من السماویّة لکانت الحرکة من نوع حرکة ذلک الجسم، ولم یکن مخالفاً او اسرع منه فی کثیر من المواضع. وکذلک إن کان الغرض لمحرّک هذا الفلک التشبّه بمحرک ذلک الفلک.

فبقی أنّ الغرض لکلّ فلک تشبّهٌ بشیء غیرجواهر الافلاک من موادّها وأنفسها. ومحالٌ أن یکون بالعنصرّیات ومایتولّد عنها، ولاأجسام ولاأنفس غیرهذه. فبقی أن یکون لکلّ واحد منها شوقُ تشبّهٍ بجوهر عقلیّ مفارق یخصّه. [وتکون العلّة الأُولیٰ متشوق الجمیع بالاشتراک. فهذا معنی قول القدماء: إنّ للکلّ محرّکاً واحداً معشوقاً، وإنّ لکلّ کرةٍ محرّکاً یخصّها ومعشوقاً یخصّها]. فیکون إذن لکلّ فلکٍ نفسٌ محرّکة تعقل الخیر، وله بسبب الجسم تخیّلٌ، ایْ تصوّرٌ للجزئیّات وإرادةٌ للجزئیّات، ویکون مایعقله من الاول ومایعقله من المبدأ الذی یخصّه القریب منه مبدأ تشوّقه إلی التّحرّک، ویکون لکلّ فلکٍ عقلٌ مفارقٌ، نسبتهُ إلی نفسهِ نسبةُ العقل الفعّال إلی أنفسنا، وإنّه مثالٌ کلّیٌّ عقلیٌّ لنوع فعله. فهو یتشبّه به.

فیکون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحرکات. فان کانت الأفلاک المتحیّرة انّما الغرض فی کرات کلّ کوکبٍ منها حرکة الکوکب کانت

المفارقات بعدد الكواكب لابعدد الكرات. وإنّ عددها على مايراه المتأخّرون عشرةٌ بعد الأوّل: أوّلها العقل المحرّك الذى لايتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصىٰ، ثمّ الذى هو مثله لكرة الثّوابت، ثمّ الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّىٰ ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضىّ ونحن نسمّيه العقل الفعّال.

فان لم يكن كذلك، بل كان كلّ كرة متحرّكة لها حكم فى حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً. وكان على مذهب الفيلسوف قريباً من خمسين فمافوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقدعلمت من كلا منا فى الرّياضيّات مبلغ ماظفرنا به من عددها.

وإن كان لكلّ حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات.

أمّا على رأى بطلميوس الموضوع على أنّ كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، او أنّ الكوكب نفسه يخرق الفلك فى ما لم يوضع له فلك تدوير كالشمس على غالب ظنّ بطلميوس.

وأمّا على رأى الفيلسوف، وهو أنّ لكلّ كوكب فلكاً يخصّه بحركته من غير أن يخرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه، فإلفلك ينقله، لأنّ فلك التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلك التدوير البتة، بل ينتقل الحامل له. وليس هذا المذهب بضعيفٍ، ولاالهيئةُ تبطلُ به. وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فاذا أُحصِيَتِ الحركاتُ على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأوّل تكون العقول المفارقة بعددٍ دون هذا العدد بكثير. والأقربُ الى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة فى الثوابت وتعظم، ولايبعد أن تنحلّ. ونحن لانتعرضُ لذلك فيطول بنا الكلام.

[فصل ۴۸]

فی أنّ حرکة الأفلاک وضعیّة لامکانیّة وحرکة الکواکب مکانیّة إن کانت متحرکة بذاتها

وممّا یلیق أن نقرنه بهذا أن ندلّ علی أنّ الحرکة السماویّة فی أیّ مقولة، وأنّ التزام الفلک الداخل حرکة مافوقه علی أیّ جهة، فنقول: إنّ الحرکات السماویّة علی قسمین حرکة الجرم علی مرکز خارج عنه، وحرکة الجرم علی مرکز فیه. ومعلومٌ أنّ حرکة الجرم علی مرکز خارج عنه هو علی استبدال الأمکنة، فهی حرکة أینیّة. وأمّا الأُخریٰ فهی حرکة وضعیّة لاغیر ولیست حرکة أینیّة. ومقولة الوضع قدیقع فیها حرکة، کما یقع فی الکم والکیف، إلاّ أنّ الأوائل لم تذکره. والفیلسوف إذا عدّ فی السماع الطبیعی المقولات التی یقع فیها الحرکة لم یتعرَّض للوضع.

وقدسنح لی فی ما اختصٌ به من الرأی أنّ هذه الحرکة لیست أینیّةً، ولکنّها وضعیّةٌ:

أمّا أنّها لیست بأینیّةٍ، فلأنّ الأین نسبة الشیء الی مکانه، والحرکة فی الأین هو استبدال هذه النسبة. وقدیجوز أن یتحرک الجرم مستدیراً علی نفسه، وإن لم یکن فی مکان. فقد صحّ أنّ الجرم الأقصی هذا شأنه، فکیف یمکن أن یتحرک حرکة مکانیّة مالیس فی مکان، وإن کان فی مکان فلایفارق مکانه.

وأمّا أنّها وضعیّةٌ، فلانّ المتحرک بها وإن کان فی أین مّا ومکانٍ فلیس یفارق أینه ولامکانه، ولایستبدل به؛ بل یستبدل أجزاء النسبة إلی أجزاء أینه إن کان له أین؛ اوجهاته إن لم یکن له این، بل جهات، فیکون المتغیّر هذه النسبة، لاأین. وهذه النسبة تسمّیٰ وضعاً. فاذن هذه الحرکة فی الوضع، لافی الاین.

وامّا أنّ فی الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها إلی بعض فی جهاتها، او نسبة أجزائه الی أجزاء مکانه، فأمرٌ مبیّنٌ فی المنطق. فهذه مسألةٌ وحلّها.

[فصل ۴۹]

فی أنّ الأفلاک الداخلة فی الحرکة الاولیٰ کیف تتبعها

وأمّا المسألة الثانية فانّ قوماً يظنّون أنّ الفلک الداخل يحدث فيه تحريک من الخارج، ويحفظ حرکته نفسها معذلک لقوّةٍ تنفذُ فيها من الخارج، فتکون حرکتهُ من الخارج، لاقسريّةً، لأنّها يبقى مکانها، ولاطبيعيّةً، لأنّها ليست عنها.

وهذا منهم غلط، بل الفلک الداخل لايتحرّکُ البتة عن الخارج بحرکةٍ تحدثُ فيه؛ بل بالعرض: کحرکة الراکب فی السفينة تحرّکه السفينة وهو ساکن، وحرکة راکب السفينة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حرکة السفينة، فيکون اتّباعه لحرکة السفينة، لالحرکةٍ حدثت فيه من السفينة، بل لحرکة مکانيّة، وإنّما الحرکةُ الحقيقيةُ فيه حرکتهُ الأُخرىٰ بالعرض، اى لأجل حرکة مکانه٭او کحرکة کرةٍ مهندمة فی کرةٍ تحرکه الخارجةُ. والداخلةُ لاتستبدلُ مکاناً إلاّ وضعاً.

وهکذا الحال فی حرکات الافلاک الداخلة بسبب الخارجة، وذلک لايمکن إلاّ على وجهين، وقدوجدا. وهما أنّه إمّا أن تکون مراکزها مختلفةً، فيکون الداخل واقعاً فی جانبٍ من الخارج، فاذا انتقل ذلک الجانب نقله بالعرض، وهويصحّ أن يکون ساکناً فيه. وتصوّر هذا المعنىٰ من لبنةٍ قدقُوّر بعضهُا تقويراً أميل على جانبٍ، وعلى الاستدارة، وقد أُخذَ وسطُ اللبنة وتوهّم أنّ اللبنة تُدارُ على مرکز نفسها. والتقويرا ودع جرماً مهندماً فيه يدارُ على مرکز آخر، وهذا للمتحيرات.

وإمّا أن تکون مَحاوِرُها مختلفةً، فيلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج، فيلزم من ذلک التلازمُ فی جميع الأجزاء، إلاّ أن يتحرّک الداخلُ حرکتَها الخاصّةَ. وهذه لکرة الثوابت.

[فصل ٥٠]

فى أنّ النار كيف تتبع الفلك فى الحركة فــى جميع الأجـزاء إلاّ أن يـتحرك الداخل

وامّا حركةُ الأثير، أعنى فلكَ النار فى فلك القمر، فليس لأنّ فـلك القمر ينقله مع نفسه إليه ولا يدفعه، فانّ المستدير يتحرّك مُماسّاً لما فـيه لادافـعاً له، لأنّ الدافع يجب أن يطلب نفوذاً فى جرم المدفوع ليدفعه، والمستدير لا يـمكنه ذلک، ولكنّ سطح فلک القمر من داخل مكانٌ طبيعىّ يشتاق الهوا بالطبع. فكلّ جزء من أجزاء النار يشتاق منه شيئاً معيّناً إليه يتحرک ويـتعيّن له بـالقرب فـهو بـالشوق يلازمه، فاذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه. فتلک الحركة ليست قسريّةً ولا أيضاً طبيعيّةً مطلقةً، لانّها لاتكون عن طبيعة النار وحـدها، بـل عن طبيعتهـا وطبيعـة مكانها.

وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا، إلاّ أنّه نافعٌ ومنبّهٌ على ما استعمله من حركة الوضع، وذلک على نسب الأجرام السماويّة بعضها إلى بـعض فـى تـلازم الحركة.

فلنعد إلى الغرض ولنقل: إنّ قوماً من الأفاضل جعلوا الكوكبَ فـى كـرته الكليّة كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه فى الكرات الجزئيّة وتـحرک حـركات مختلفة بحسب حركات الحيوان، إلاّ فى نلک الثّوابـت، فـانّهم زعموا أنّ القـوة المحركة تسنح على الكواكب من كراتها. فكأنّ الكرة قلب والكواكب فيه أعضاءٌ. أعضاءٌ.

ويكون عندهم لكلّ كرةٍ كليّةٍ نفسٌ واحـدةٌ لهـا وضع، فـلزم هذه الطريـقة أيضاً أن تكون المتشوقات لا بـعدد الكرات الجـزئيّة، بـل بـــعدد الكرات الكليّة. ومعنى قولى «كرة كليّة» مثل كرة زحل المحركة لزحـل، وإن كـانت تـتجزّىٰ إلى كراتٍ تجزّى الحيوان إلى اعضائه.

[فصل ٥١]

فی أن أجسام الفلک مختلفة الأنواع وکلّ نفس تـخالف الأُخـریٰ فـی النوع، وکلّ عقل یخالف الآخر فی النوع

وقد عرض للأوائل اختلافٌ فی طبیعة الجرم السماویّ، فبعضهم یـری أنّ تلک الطبیعة واحدة بـالنوع فـیها وتـختلف بـالشخص. والمحصّلون علی أنّ الطبیعة الخامسة جنسیّة، وتحتها أنواع، وکلٌّ نوع منها فی شخص واحدٍ، لکماله، فکلّ کرةٍ نوعٌ، وکلٌّ کوکبٍ نوعٌ، ولولا ذلک لما افـترقتْ فـی أمکنتهـا، وفـی حرکتها، او فی وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف فی الأنفس المحرّکة لها: فقومٌ جعلوها من نوع الأنفس النطقیة التی لنا، وهذا بعید غایة البعد. وقومٌ جعلوها نوعاً آخـر، لکن هی فی‌ما بینهما لاتختلفُ بالّنوع، بل تختلف بـالشرف والدنـوّ. وکـذلک جعلوا العقول المفارقة کلّها نوعاً واحداً وتـختلفُ بـالشرف والدنـوّ، وزعموا أنّـه لیس یجب أن یکون کلّ نقصان بدخول الضدّ. فاستعانوا فی ذلک بأمثلة جـزئیّة. وقـد غرّهم فی ذلک کلامُ الاسکندر بأنّها مـختلفة فـی النوع ولکن لااختلافـاً بـعیداً؛ وهذا القول فی أوّله تصریح باختلافها، ولیس فـی آخــره نــقضٌ لذلک؛ فــانّ المختلفات فی النوع منها مـتقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومـنها مـتباعدة، مثل الأحمر والأقتم.

ولکن الحقّ هو أنّ هذه معانٍ، والمعانی لاتختلف فـی استحقـاق أن یکون هذا علةً وهذا معلولاً، وهذا علّة لشیء لذاته کذا، وهذا علّة لشیء مـخالف لذلک، وکلّ واحد منهما علة لذاته وجوهره، علی مانوضحه. إلاّ وفـیها اختلاف مـعنویّ وهو المباینة النوعیة. والمتّفقات فی المعنی ولامادّة ولافعل ولاانفعال لاتـختلف أیضاً فی الشرف والدنائة بسبب ما اتفقت فیه مـن المعنی، بـل بسبب آخـر فــی ذاتها. ولایجوز أن یکون بسبب عارض، فانّ بعض هذه لامادّة لها ولاتنفعل. ثم إن

كان بسبب عارضٍ فى بعض الأجزاء او فى الكلّ كانت الذوات متّفقةً فى الشرف والدنائة، ومختلفةً بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض. وكلامنا ليس فى هذا النوع من التفاوت، بل فىما كان ذاتيّاً.

وإذا كان التفاوتُ فى جواهرها، وجواهرُها معانٍ، كان التّفاوت بمعان جوهريّة، وهذا بعينه يوجبُ مباينةَ الأنواع. فقولُ هؤلاء «إنّها مثماثلةٌ فى النوع ومختلفةٌ فى العلوّ والدنوّ» متناقض. بل الحقّ يكون لكلّ واحد منها نوع على حدة كلىّ عقلىّ ومثال عقلىّ لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجوداتُ متّفقةً فى أنّها لاأجسامٌ، يوجبُ ذلك اتّفاقَها فى النوع، وإن اتّفقت، بعدَ كونها لاأجسامٌ، فى أنّها عقولٌ ومفارقةٌ للأجسام. كما انّ الأعراضَ متفقةٌ أيضاً فى أنّها لاأجسامٌ، ولايوجبُ ذلك اتّفاقَها فى النوع، وإن اتفقت، بعدَ أنّها لا أجسامٌ، فى أنّها محسوسةٌ وغيرُ مفارقةٍ. بل كما أنّ الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلك الموجوداتُ الغيرُ الجسمانيّة المفارقة يجوز أن تكونَ مختلفةَ الأنواع، وليستِ العقليّةُ لها إلاّ أنّها مفارقةٌ، كما المحسوسةُ أنّها مواصلة.

[فيجب أن تعلم أنّ المبدأ الأول وإن كان عقلاً فلا شريك له فى نوعه. وكذلك لكلّ واحد من المبادى المفارقة بعده]، ويجب أن تعلم أنّ الجوهريّة والعقليّة ليس يقال عليها على سبيل الجنس، بل على سبيل التقدّم والتأخّر، وقد شرح الفرق بين الأمرين فى كتب المنطق؛ وأن تعلم أنّه ليس يوجب كون الشىء غيرَ مقول عليها قولَ الجنس أن لايكون الجوهر جنساً لغيرها. فانّ الشىء قد يكون جنساً بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس الى أشياء أُخر.

[فصل ۵۲]

فى تعريف جرم الكلّ و نفس الكلّ و أنّها بالقوّة من وجه وعقل الكلّ وانّه بالفعل دائماً

واعلم أنّ اسم السماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة،كأنّهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، لأنّه أصغر نسبةً إلى العالم السماوىّ من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان إلى بدنه. ثمّ إذا قيل: «حيوان» لم يدخل تلك الحصاة فى جملته. ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذى يحويه حيّاً. والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشىء واحد حىّ، له نفس عقليّة، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: «كلّ» للسماء الأولىٰ، فانّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ، وحركته حركة الكلّ. فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنّها شىء واحدٌ، ونفس الكلّ ويعنون به جملة الأنفس المحرّكة للسماويات كأنّها شىء واحد. وتارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصىٰ التى هى أولى بالتشويق بعد الخير المحض، ونفس الكلّ ويعنون به النفس المختصّة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالى شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً لايشوبه ما بالقوّة. ونفس الكلّ، لأنّه محرك يعرض له أن يكون بالقوّة دائماً، وقد عرفت كيف ذلك. وقد يصحّ لنا، بما نُبيّنه بعدُ، أنّ طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكلّ، فيسمّون ذلك طبيعة الكلّ، ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ؛ ومراتب الأجسام: الجسم الأثيرىّ السماوىّ، والجسم الاسطقسىّ الأرضىّ، والأجسام المتكونة. وسيتضح لنا فيما يستقبل أنّ أوّل الموجودات عن الموجود الحقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ.

المقالة الثانية

[فى الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن اول موجود عنه الى آخر الموجودات بعده]

[فصل ١]

فى أنّ الموجودات كيف تكون عن الأوّل وفى تعريف فعله

قدصحّ لنا فيماقد مناه من القول أنّ واجب الوجود بذاته واحد وأنّه ليس بجسم ولافى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه، فاذن الموجودات كلّها وجودهاعنه. ولايجوز أن يكون له مبدأ او سبب من الأسباب بوجه من الوجوه، لاالذى عنه او الذى فيه او به يكون، ولاأن يكون لأجل شيء. فلهذا لايجوز أن يكون كون الكلّ عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكلّ ولوجود الكلّ، فيكون قاصدا لأجل شيء غيره.

وهذا الفصل قدفرغنا عن تقريره فى غيره، وذلک فيه أظهر. ويخصّه، فى امتناع أن يقصد وجود الكلّ عنه، أنّ ذلک يؤدّى إلى تكثّر فى ذاته، فانّه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يَقصُدُ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريّة فيه توجب ذلک، ثمّ قصد مّا، ثمّ فايدة يفيدها إيّاه القصدُ، على ما أوضحناقبل، وهذا محال.

وليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع، بأن يكونَ وجودُ الكلّ عنه لابمعرفةٍ ولارضىً منه، وكيف يصحُّ هذا؟ وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجبُ أن يعقل أنّه يلزمه وجود الكلّ عنه؛ لأنّه لايعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدءاً أوّلاً. ويعقلُ وجودَ الكلّ عنه على أنّه مبداه، هوذاته لاغيرذاته، فانّ العقل والعاقل والمعقول منه واحد، وذاته عالمة راضية لامحالة بما عليه ذاته. ولكنّ الأوّل تعقّلهُ الأوّلُ وبالذات تعقّلُ ذاته التى هى لذاتها مبدأ نظام الخير فى الوجود، فهو عاقل

لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لاعقلاً خارجاً عن القوّة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول، فانّ ذاته بريئة عمّا بالقوّة من كلّ وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أنّه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكلّ على مقتضى معقوله. فانّ الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأمّا نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة والى إرادة حتى يوجد، وهذا لايحسن فيه ذلك ولايصحّ لبراءته عن الاثنينية على ما أطنبنا فيه. فتعقّلُهُ علّةُ الوجود على ما يعقله.

ووجود مايوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده، لاأنّ وجوده لأجل وجود شيء آخر. وهو فاعل الكلّ، بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود، ووجودهُ بذاته، ومباينٌ لكلّ وجود غيره.

وليس معنى قولنا «إنّه فاعل الكلّ» هو أنّه معطي الكلّ وجوداً جديداً بعد تسلّط العدم على الكلّ، وإن كان هذا هو معنى فاعل الكلّ عند العامّة. وحينئذٍ يطالبون أنّ هذا الفاعل هو فاعل من جهة أنّ وجوداً صدر عنه، او من جهة أنّه لم يكن الوجود يصدر عنه، اومن جهة اجتماع الأمرين.

فان كان من جهة أنّ وجوداً صدر عنه ولايعتبر حال عدم ذلك الوجود، فالفاعل الأفضل هو الذي عنه الوجود أدوم.

وإن كان فاعلاً لأنّه لم يعط الوجود؛ فقد صار غير فاعل إذا اعطى الوجود أي من جهة أنّه لايصدر عنه.

وإن كان فاعلاً لأنّه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لايعطيه الوجود، فليست الفائدة منه في ذلك العدم السابق. فان ذلك العدم لم يكن يحتاج إلى علّة، بل إلى عدم العلّة، لكنّ الفائدة منه أنّ لغيره منه وجوداً، وهو فضيلةُ هذه الصفةِ الّتي تسمّىٰ فعلاً. فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم فالاسم فاعل؛ وإن أبى إلاّ أن يكون الفعل لما تقدّمه العدم، فانّا حينئذٍ

لانسمّى نسبة الأوّل تعالىٰ إلى الكلّ فعلاً، بل نطلب له اسماً زائـداً على هذا، دالاً على معنى أجلّ من الفعل.

ولأنّ هذه المعانى ليس لها عند الجمهور أسامٍ فـلابدّ مـن أن نـنقل لهـا الأسماء مـن الدلالات المشهـورة إلى الدلالة على المعنى المطلوب، فـيجب أن نطلب اسماً معظماً من الأسماء التى تحاذى اسم الفعل

[فصل ٢]

فى معنى الابداع عند الحكماء

وهذا الاسم هو الابداع، فـانّ الحكماء اصطلحـوا على تسمية النسبة التى تكون إلى الكلّ إبداعاً. والابداع عند العامّة بمعنى آخـر، وهو الاختراع الجـديدُ لاعن مادّةٍ. وأمّا الحكماءُ فيعنون بالابداع إدامةَ تـأييس مـاهو بـذاته ليسٌ، إدامـةً لاتتعلّقُ بعلةٍ غيرِ ذاتِ الأوّلِ، لامادّةَ، ولاآلة، ولامعنى، ولاواسطة. وظـاهرٌ أنّ هذا المعنى أجلُّ من الفعل

وأمّا بالبحث الذاتى، فلأنّ فائدةَ الفعل وجودُ شيءٍ آخر غير دائم، وفـائدة هذا المعنى وجود دائم، وأمّا عدم المفعول فلم يكن عن الفـاعل. وإن كـان شرفُ الفاعل أنّه أزال عدمه بعد ماكان، فشرفُ المبدع اكبر، لانّه منع العدم أصلاً. ولكلى المعنيين، اعنى الابداع والفعل، تأثيرٌ فى العدم وفى الوجود، امّا الفعـلُ فـاعطاء الوجود وقتاً ورفع العدم وقتاً لادائماً، وأمّا الابداع فاعطاءُ الوجـود دائـماً ومـنعُ العدم دائماً. فهذا المعنى إذن أجل و أشرف بالبحث الذاتى.

وأمّا بالبحث عن اللوازم فانّا قدبيّنا أنّ الفاعل بعد مالم يـفعل فـانه يـفعل لامحالة فى مادّةٍ، وبتوسّطِ حركةٍ وزمانٍ؛ والمبدع الحقّ فانّه مبدأ لكلّ مادّة ولكلّ حركة ولكلّ زمان ولكلّ جملةٍ.

فاذا نسبت العلّةُ الأُولىٰ إلى الكلّ معاً كان مبدعاً. وإذا نسبت بالتّفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شىء، بل لما لاواسطة بينه وبينه

[فصل ۳]

فی أنّ المعلول الأوّل واحد وأنّه عقل

ولأنّ کون مایکون عن الأوّل هو علی سبیل لزوم إذ صحّ أنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جمیع جهاته، وفرغنا من بیان هذا الغرض قبل: فلایجوز أن یکون أوّلُ الموجودات عنه وهی المبدعات کثیرة، لا بالعدد ولا بالانقسام إلی مادّة وصورة، لأنّه هو علی حکم ما فی ذاته یکون لزوم مایلزم عنه. فالجهة التی عنها یلزم منه هذا الشیء لیست الجهة التی یلزم عنها لاهذا الشیء بل غیره.

فان لزم منه عددان او شیئان یکون منهما شیء واحد مثل مادّة وصورة فیلزمان علی جهتین مختلفتین فی ذاته، وتانک الجهتان إن کانتا لافی ذاته، بل لازمتین لذاته. فالسؤال فی لزومهما ثابت حتی تکونا من ذاته فیکون ذاته منقسماً بالقول، وقد منعنا هذا قبل وبیّنّا فساده.

فبیّن أنّ أوّل الموجودات عن العلة الاولی واحد بالعدد وذاته وماهیّته وحده لافی مادة. فلیس شیء من الاجسام ولامن الصور التی هی کمالات الأجسام بمعلولاتٍ قریبة له، وهو عقل محض لأنّه صورة لافی مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة التی عددناها، ویشبه أن یکون محرّک الجرم الأقصی علی سبیل التشویق.

[فصل ۴]

فی أنّه کیف یکون الثوانی عن المعلول الأوّل

وأنّ ذلک لکثرة تلزم ذاته وأنّه یلزم عن المعلول الأوّل عقل وفلک ونفس وکذلک عن ذلک حتی یقف عند العقل الفعّال ویحدث العناصر والمزاجات الأربعة الانسانیّة.

ولأنّ فی الموجودات عن الأوّل أجساماً، ولاسبیل فی أن یکون عن الأوّل

بلاواسطة أجساماً، ولاأيضا يمكن ان يكون عن واسطة هي وحدة محضة ولااثنينيّة فيها بوجه، فيجب أن يكون عن المبدعات الأُوَل بسبب اثنينيّة يجب فيها ضرورة اوكثرة كيف كانت، ولايمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلاّ على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأوّل واجب الوجود، وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل ضرورة فيجب أن يحدث فيه من الكثرة: معنى إمكان الوجود، ومعنى أنّه يعقل ذاته ويتجوهربه، ومعنى أنّه يعقل الأوّل

وليست الكثرة له عن الأوّل، فانّ إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأوّل، بل له من الاوّل وجوب وجوده، ثم كثرة أنّه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجود وحدته، ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافيّة ليست في أوّل وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، فيجب إذاً أن تكون هذه الكثرة علة إمكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأُوَل. ولولا هذه الكثرة لكان لايمكن أن يوجد منها إلاّ وحدة ولم يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لاكثرة هناك إلاّ على هذا الوجه فقط.

وقدبان لنا في ما سلف أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأوّل، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجودَ الأوّل عنه ثم يتلوه عقل وعقل. ولأنّ تحت كلّ عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس فتحت كلّ عقل ثلاثةُ أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثّلاثة عن ذلك العقل الأوّل يلزم عنه في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه.

والأفضل تبع للأفضل من جهات كثيرة. فيكون إذن العقل الأوّل يلزم عنه بما يعقل الأوّل وجودُ عقل عنه، وبما يعقل ذاته وجودُ صورة الفلك الأقصى وكمالها وهو النفس، وبما أنّه ممكن الوجود في نفسه يلزمه وجودُ جرمية الفلك الأقصى المعنى المشارك للقوّة وهو الجرم. فبما يعقل الأوّلَ يلزم عنه عقلٌ، وبما يختصّ بذاته على جهتيه الكرةُ الأولى بجزئيها أعني المادة والصورة، والمادّةُ

بتوسط الصورة. كما أنّ امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل. وكذلك الحال فى عقل عقل وفلک فلک حتى ينتهى إلى العقل الفعّال الذى يدبّر أنفسنا.

وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل عقل مفارقٌ مفارق. فانّا نقول: إنّه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كلّ عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع، حتى يكون مقتضى معانيها متّفقاً.

ولنبتدىء لبيان هذا المعنى ابتداءً آخر، فنقول: إنّ الافلاک كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الأوّل، لكثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّل كلّ فلک إلى صورته ومادته. فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأوّل، ولا يجوز أيضاً أن يكون كلُّ جرم متقدم منها علّة للمتأخّر، وذلک لأنّ الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوّة نفسانيّة لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذى نفس أُخرى.

وذلک أنّا قد بيّنا أنّ كلّ نفس لكلّ فلک فهو كماله وصورتهُ، وليس جوهراً مفارقاً وإلاّ لكان عقلاً لا نفساً وكان لا يحرک البتة وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيّل وتوهم، وقد ساقنا القياس الى اثبات هذه المعانى لأنفس الأفلاک.

وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاک تصدر عنها أفعال فى أجسام أُخرى غير أجسامها إلاّ بواسطة أجسامها. فانّ صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

امّا صورٌ قوامها بمواد الأجسام. فكما أنّ قوامها بمواد تلک الأجسام فكذلک مايصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلک الأجسام؛ ولهذا السّبب فانّ النار لا تسخن حرارتها أيّ شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها اومن جسمها بحال. والشمس لا تضيء كلّ شيء، بل ماكان مقابلاً لجرمها.

وامّا صورٌ قوامها بذاتها لا بموادّ الأجسام، كالأنفس. ثم كـلّ نـفس فـانّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب أنّ فعلها بذلک الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلک الجسم لكانت نفسَ كلِّ شيءٍ، لانفسَ ذلک الجسم.

فقدبان على الوجوه كلهّا أنّ القوى السماويّة لاتفعل إلاّ بواسطة جسمهـا، و محال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأنّ الجسم لايكون مـتوسطاً بـين نـفس و نفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسّط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم و اختصاص بفعل مفارق لذاتـها و لذات الجسم. وهذا غير الأمـر الذى نـحن فـى ذكره، فان لم تفعل نفساً لم تفعل جـرماً سماويّـاً، لأنّ النفس مـتقدّمة على الجسم فى المرتبة والكمال، فان وضع لكلّ فلكٍ شيء ـــ يصدر عنه فى فلكه شيء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته فى شغل ذلک الجرم به، ولكن ذاته مباينة فى القوام وفـى الفعل لذلک الجسم ـــ فنحن لانمنع هذا. وهذا هو الذى نسميه «العقل المجـرّد» ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفعـل عن الجسم والمشارک إيّـاه والصائر صورة خاصّة به.

فقدبان ووضح أنّ للأفـلاک مـبادى غير جـرمانيّة ولاصور للاجسام، وأنّ كلّ فلک يختصّ بمبدأ منها، والجميع تشترک فى مبدأ واحد.

وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين، لكِنّا إنّما نختار فى هذا الكتاب من الحجج مالا يحوجنا إلى استعمال مـقدّمات كثيرة وتـحليل طـويل، بـل يكون اقرب إلى الأفهام. وقد يُبَيَّنُ هذا فيقال: إنّه ممّا لايشک فيه أنّ هاهنا عقولاً بسيطة ومفارقة تحدث فى أبدان الناس. وقد بين لک فى العلوم الطبيعيّة وسنبيّنهـا نـحن بَعدُ عن قريب، وليست بعلل أُولىٰ، لأنّها كثيرة، مع وحدة النوع ولأنّها حادثة كـما تبيّن هناک. وليست أيضا بمعلولات قريبة لهذا المعنى. وذلک أنّ الكثرة فى عدد المعلولات القريبة محال، فهى إذن معلوماتُ الاول بتوسّط.

ولايجوز أن تكون العلل الفـاعليّة المتوسّطة بـين الأولى وبـينها، دونـها

فى المرتبة؛ فلاتكون عقولا بسيطة ومفارقة، فانّ العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. أمّا القابلة للوجود فيكون أخسّ وجوداً فيجب أن يكون المعلول الأوّل عقلاً واحداً بالذات.

ولا يجوز أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأنّ المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه: إن كانت مختلفة الحقائق، كان مايقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضى الآخر فى النوع، فلم يلزم كلّ واحد منها مايلزم الآخر، بل طبيعة أُخرى، وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثّرت ولا مادّة هناك. فاذن المعلول الأوّل لايجوز عنه وجودُ كثرة الا مختلفة النوع. فليست هذه أيضاً كائنة عن المعلول الأوّل بلاتوسّط علة أُخرىٰ موجودة. وكذلك عن كل معلول حتّى ينتهى إلى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً. فيكون تكثّر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد الذات. وهذا بعد استتمام وجود السّماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكوّن الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير، فانّه إذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب فى القابل ضرورة.

فاذن يجب أن يحدث عن كلّ عقل عقلٌ تحته ويقف حتى يكون القوى العقليّة منقسماً متكثّراً فهناك ينتهى. وهذا برهان فى هذا الباب إذا استقصى قوى جدّاً.

فقد بان واتّضح أنَّ كلَّ عقل هو أعلىٰ فى المرتبة فانّه بمعنىً فيه، وهو أنّه بما يعقل الأوّلَ يجب عنه وجودُ عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاتَه يجب عنه النفسُ الفلكيّة، وبما هو ذومادّة فيجب عنه جرمُ الفلك. وجرمُ الفلك كائن عنه ومستبقىً بتوسّط النفس الفلكيّة، فانّ كلَّ صورة فهى علّةٌ لأن تكون مادّتُها بالفعل، لأنّ المادّة نفسها لاقوامَ لها. فليصادَر على هذا، وبيانه طويلٌ.

[فصل ٥]

فی کیفیّة تکوّن ما تحت الفلک عن الفلک.

وإذا استوفت الكراتُ السماويّة عددَها لزم عنها وجودُ الاسطقسات. وذلک لأنّ الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبةُ أشياء تقبل نوعاً من التغيّر والحركة، وأن لايكونَ ماهو عقلٌ محضٌ وحده سبباً لوجودها. وهذا يجبُ أن يتحقّق من أصول كثيرة، أكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها.

ولهذا الاسطقسات مادّةٌ تشتركُ فيها وصورةٌ تختلفُ بها. فيجبُ أن يكونَ اختلافُ صورها تابعةً لاختلاف قُوى الأفلاک، وأن يكونَ اتفاق مادّتها تابعةً لمايتّفق فيه الأفلاکُ. والأفلاکُ تتفقُ فی طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجبُ أن يكون مقتضى تلک الطبيعة مبدءاً للمادّة. كذلک ما يختلف فيه مبدأ تهيّؤها للصورة المختلفة.

ولأنّ المادّة ليست تبقىٰ بلا صورة فليس قوامُها عن الطبيعة الفلكيّة وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأنّ الصورة التی تقيم هذه المادّة الآن قد كانت المادّة قائمةً دونَها فليس قوامُها عن الصورة وحدها، بل بها وبالطبيعة الفلكيّة. فلو كانت عن الطبيعة الفلكيّة وحدها لا ستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة. بل كما أنّ الحركة المستديرة هناک تلزمُ طبيعةً تقيمها الطبايعُ الخاصيّة بفلکٍ فلکٍ، فكذلک المادّةُ هاهنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة مايكون عن الطبايع الخاصيّة، وهی الصورة.

وكما أنّ الحركة أخسُّ الأحوال هناک فكذلک المادّةُ أخسُّ الذوات هاهنا. وكما أنّ الحركة هناک تابعةٌ لطبيعة مّا بالقوّة [فكذلک المادة هاهنا موافقة لما بالقوّة]. وكما أنّ الطبايعَ الخاصيّةَ والمشتركةَ هناک مبدأ للطبيعة الخاصيّة والمشتركة هاهنا، كذلک مايلزم الطبائع الخاصّية والمشتركة هناک من النِسَب

المختلفة المتبدّلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغيّر الأحوال وتبدّلها هاهنا، وكذلک امتزاجُ نسبها هناک سببٌ لامتزاج هذه العناصر. وللأجسامِ السماوياتِ بالكيفيّات التى تخصُّها وتسرى منها إلى هذا العالم تأثيرٌ فى أجساد هذا العالم، ولأنفسها تأثير ايضاً فى أنفس هذا العالم. وبهذه المعانى يُعلَمُ أنّ الطبيعةَ التى هى مدبّرة لهذه الأجسام بالكمال والصورة حادثةٌ عن النفس الفاشية فى الفلک، ويعلم ذلک بأدنى سعى.

[فصل ۶]

فى تكوّن الاسطقسات

قال قوم من أهل العلم: إنّ الفلک لأنّه مستدير فيجبُ أن يستدير على شىء ثابت فى حشوه، فيلزم محاكّته له التسخينُ حتّى يصير ناراً. وما يَبعُدُ عنه يبقىٰ ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّىٰ يصير أرضاً، وما يلى النارَ يكون حارّاً، ولكنّه أقلُّ حرّاً، ومايلى الأرضَ يكون أقلَّ تكثّفاً. وقلّةُ الحرّ وقلّةُ التكاثف يوجبان الترطيب، فانّ اليبوسةَ إمّا من الحرّ وإمّا من البرد والتكثيف، لكن الرطب الذى يلى الأرض بارد والذى يلى النارحارّ، فهذا سببُ كون العناصر.

[فصل ۷]

فى العناية والتدبير

وأمّا وجودُ العناية من العلل العالية فى العلل السافلة فهى أنّ كلَّ علةّ عالية فانّها تعقل نظامَ الخير الذى يجب أن يكون عنه فى كلّ مايكون، فيتبعُ معقوله وجودُ ذلک النظام.

وليس يمكننا أن ننكر التدبير فى أعضاء الحيوان والنبات والرتبة الطبيعيّة، ولا يمكننا أن نجعل القوىٰ العاليةَ عشيقةً بعمل يتكون عنها هذه الفاسداتُ اوما دونَها، فقد بيّنا هذا.

بل الوجهُ المُخلِصُ عن الباطلَين أنَّ كلَّ واحد منها يعقل ذاته وهو تعقله

مبدأ للنظام الذى يجب أن يكون عنه، وذلك صورة ذاته، ويجوز أن يكون ذلك بالكليّة للمبدأ الأوّل. وأمّا الجزئيات والتغايير فلا يجوز أن تنسب إليه.

فاذا كان كذلك فانّ تعقّل كلّ واحد منها لصورة نظام الخير الذى يمكن أن يكون عنه مبدءٌ لوجود مايوجد عنه على نظمه. فالصورُ المعقولةُ التى عند المبادى مبدءٌ للصور الموجودة فى الثوانى.

ويُشبِهُ أن يكونَ أفلاطنُ يعنى بالصور هذه الصور، ولكن ظاهر كلامه منتقضٌ وفاسدٌ، قد فرغ الفيلسوف من كلامه (بيانه) فى عدّة كتب. فاذا كانت كذلك كانت عنايةُ الله مشتملةً على الجميع، لكن بالأمور الأبديّة تكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد، وبالأمور الفاسدة بالنوع فقط.

[فصل ٨]

فى مبدأ التدبير للكائنات الأرضيّة والأنواع غير المحفوظة

ولأنّ الأنواع ليست محفوظةً فقد تتولدُ بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حيواناتٌ ليست بمعهودة، وأنواعٌ من النبات جديدةٌ فى الوجود وليست عن أشباهها، ولا مثل كون الانسان عن شبيه به. فمعلوم أنّ العناية ليست عن الأوّل ولا عن العقول الصريحة، فيجبُ أن يكون بمبدأ بعدها، وهو إمّا نفسٌ منبثةٌ فى عالم الكون والفساد، وإمّا نفسٌ سماويّةٌ.

ويُشبِهُ أن يكون رأى الاكثر أنّه نفسٌ متولّدةٌ عن العقول والأنفس السماويّة وخصوصاً نفس الشمس والفلك المايل وأنّه مديرٌ لما تحت القمر بمعاضدة الأجساد السماويّة وبسطوع نور العقل الفعّال.

ويجبُ على كلّ حال أن يكون هذا المعنىٌ بهذه الحوادث مدركاً للجزئيات، فلهذا السبب أظُنُّ أنّ الأشبه أن يكون هذه نفساً سماويّة حتّى يكون لها بجزئيّتها أن تتخيّل وتُحِسَّ الحوادثَ إحساساً يليق بها. فاذا حدث حادثٌ عقل الكمالَ الذى يكون له والطريقَ الذى يؤدّى إليه، فحينئذٍ يلزم ذلك المعقولَ وجودُ

تلك الصورة فى تلك المادّة.

ويـقال: إنّ النفسَ المُعينَةَ للداعين والمنُذِرَةَ بـالأحـلام وغير ذلك هذه ويشبه أن يكون ذلك حقّاً، فـانّه إن كـان دعاء مستجـاب فـيكون سببُه مثلَ هذا الجوهر. وذلك أنّه كما يُشاهِدُ تغييراتِ المادّة فيعقل صورةَ نـظام الخير والكمال الذى يجب هناكَ فـيكونُ مـايعقل، فكذلك يـجوز أن يكون مشاهدتُـه لتغييرات الأحوال فى سكّان هذا العالم يحدثُ فيه منها تعقّلٌ للواجب الذى يُـدفَعُ بـه ذلك النقصُ والشرُّ ويُجلَبُ الخير، فيتبع ذلك التعقّلَ وجودُ الشىء المتعقّل. وانّ عناية مثل هذا [الجوهر يجب أن يكون بكلٍّ نـقص و شرّ يـدخل هذا] العـالم وأجـزائه ليتبع تلك العناية مايلز مها مـن الخير والنظام، فـلايجبُ أن يـختصَّ ذلك بشىءٍ دون شىء. فان كان دعاءٌ لايُستجابُ اوشرٌّ لايُدفَعُ فهناكَ سرٌّ لايُطّلَعُ عليه. وعسىٰ العنايةُ لاتُوجِبُه. ومعنى العناية ما أوضحناه.

[فصل ٩]

فى امكان وجود امورنا درة عن هذه النفس مغيّرة للطبيعة

ولمّا كان تعقلُ مثل هذا الجوهر تتبعُه الصورُ الماديّةُ فى المادّة فلا يبعدُ أن يهلك به شرّيرٌ، او ينتعش به خيّرٌ، او يـحدث نـارٌ او زلزلةٌ او سببٌ مـن الأسباب غير المعتادة، لأنّ الموادّ الطبيعيّة يحدثُ فيها ما يعقله ذلك الجـوهرُ. فـيجوز أن يُسَخِّنَ باردَها ويُبرِّدَ حارَّها ويُحَرِّكَ ساكـنَها ويُسَكِّنَ مـتحرّكَها. فـحينئذٍ تـحدثُ أمورٌ، لاعن أسبابٍ طبيعيّةٍ ماضيةٍ، بل دفعةً، عن هذا السببِ الطبيعى الحادثِ. كما أنّ أصنافاً من الحيوان والنبات التى من شأنها أن تكون بالتوالد قد تتكوّن لا على سبيل التوالد عن أسبابٍ طبيعيّة مشابهةٍ لها ـ بـل على سبيل التولد ـ وتـحدثُ فيها صورٌ حادثةٌ جديدةٌ لم تكن فى مباديها. ويكون ذلك عن تعقّل هذا الجـوهر. ولايجبُ أن ينكر من أحوال التدبير أُمورٌ غيرُ معهودةٍ، فـهاهنا نـوادرُ وعجـائبُ، أسبابُها مثل هذا الذى وصفت.

[فصل ١٠]

فی أنّ هذا المبدأ کیف یعقل ما هاهنا فی الحال والمستقبل وکیف یؤثّر

ولأجل أنّ أنفُسَ الأجرام السماویّة عالمةٌ بما تـفعل علماً کـلیّاً او جـزئیّاً، وعالمةٌ بما یلزم أفاعیلها، فیجبُ أن تکون الأحوال المتجدّدة فی هذا العالم والتی فی المستقبل تابعةً لما فی الحال کالنتائج للمقدمات معلومةً هناک بـالضرورة، لا أنّها تحتاج إلی ذلک او تکمل به. فالا نذاراتُ فی الأحلام والوحی وهذه النوادر منسوبةٌ إلی مثل هذه المبادی.

فلا یجبُ أن یتعجّب فیقال: کیف یعرض مـن هذه المبادی النفسانـیّة شیءٌ لا علی المجری الطبیعیّ. فانّ من اعتبر حال بـدنه ونـفسه سهـل علیه دفـعُ هذا التعجّب عن ظنّه، وذلک أنّ من شأن بدننا أن یحدث فیه حـرارة وبـرودة وحـرکة وسکون علی سیاق مقتضی الامُور الطبیعیّة، ویکونَ ذلک متولداً عن أسبابٍ قـبل أسبابٍ وفی مدّةٍ محدودةٍ، وقـد لا یـعرض عن أسبابٍ طبیعیّةٍ، بـل عن تـوهّماتٍ نفسانیّةٍ. کالغضب، فانّه یُحدِثُ حرارةً فی الأعضاء لیس سببُهـا طبیعیّاً. وکـذلک الخیالُ الشهوانیُّ یحرّکُ الأعضاء، وإن لم یکن ذلک عن امتلاء طبیعی ویـُحدِثُ ریـحاً وان لم یکن ذلک عن أسبابٍ مـتقدمّةٍ طبیعیّةٍ. والدلیل علی ذلک أنّ هذه کلّها تحدث عمّا ذکرناه فی وقتٍ لو لم یکن ما ذکرناه لم یحدث. وکذلک الوَجَـلُ یُحدِثُ رعدةً ونافضاً قویّاً. فعلی هذه حالُ النفس التی للعالم عند بدنه.

وسمعتُ أنّ طبیباً حضر مجلس ملکٍ من السامانیین، وبـلغ مـن قـبوله أن أهّله لمؤاکلته علی المائدة التی توضع له فی دارالحرم، ولا یـدخلها مـن الذکـور داخلٌ، وإنّما یتولّیٰ فیها الخدمَة بعضُ الجواری. فبینا جاریةٌ تُقَدِّمُ بالخوان وتضعه إذ فرست بهاریح ومنعتها الانتصابَ، وکـانتْ حـظیّةً عند الملک، فـقال للطبیبِ: عالِجها فی الحالِ علی کلّ حالٍ. فـلم یکن عند الطبیبِ تـدبیرٌ طبیعـیٌّ فـی ذلک البابِ یشفی بلامهلةٍ، ففزع إلی التدبیر النفسانیّ، وأمـر أن یُکشَفَ شَعْـرها، فـما

أغنىٰ، ثمّ أمر أن يكشفَ بطنُها، فما أثّر، ثمّ أمر أن يكشفَ عورتُها، فلما حاولن الجواري ذلك نهضت فيها حرارةٌ قويّةٌ أتتْ على الريحِ الحادثةِ تحليلاً، فانزعجتْ مستقيمةً سليمةً.

[فصل ١١]

فى الاشارة إلى عناية الصانع وعدله وآثار حكمته على السماوات والأرض

ولنعد الآن إلى الرأس ونقولُ: إنّه لمّا كان علمُ الحقّ الأوّلِ بنظامِ الخيرِ فى الوجودِ علماً لانقصَ فيه وكان ذلك العلمُ سبباً لوجود ماهو علمٌ به حصل الكلُّ فى غاية الاتقانِ، لا يمكنُ أن يكونَ الخيرُ فيه إلاّ على ماهو عليه، ولا شىء ممّا يمكنُ أن يكونَ للكلّ إلاّ وقد كان له.

وكلُّ شىءٍ من الكلّ على جوهره الذى ينبغى له. وإن كان منفعلاً فعلى انفعاله الذى ينبغى، وإن كان مكانيّاً ففى مكانه الذى ينبغى، وإذا كان الخير فيه هو أن يكون منفعلاً قابلاً للأضداد فمدتّهُ مقوّمةٌ بين الضديّن على العدل: إذا كان أحدهما بالفعل فهو الآخر بالقوّة، والذى بالقوّة حقّ أن يصير بالفعل مرّةً. ولكل ذلك أسبابٌ مُعِدَّةٌ. وما عرض له من ذلك أن يزول عن كماله بالقسر، فانّ فيه قوّةً تردّهُ إلى الكمال، وجعلت الاسطقسات قابلةً للقسر حتّىٰ يمكن منها المزاجُ، ويمكن بقاءُ الكائنات منها بالنوع. فانّ ما أمكن بقاؤه بالعدد أُعطِيَ السببَ المستبِقِيَ له على ذلك. وكانت القسمةُ العقليّةُ توجبُ باقيات بالعدد و باقيات بالنوع. فوفّىٰ الكلَّ وجودَه. ورُتِّبَتِ للاسطقساتِ مراتبُها فاسكن النار منها أعلى المواضع وفى مجاورة الفلك. ولولا ذلك لكان مكانها فى موضع آخر، وعند الفلك مكانُ جرم آخر تلزمه السخونةُ لشدّة الحركة فيضاعف الحارُّ بالفعل ويغلبان ساير الاسطقسات فيزول العدول.

ولمّا كان يجبُ أن يغلب فى الكائنات التى تبقى بها الأنواع عناية الجوهر اليابس والصلب ومكان كلّ كائن حيث يكون مكان الغالب عليه وجب أن تكون

الأرض اكبر بالكم في الحيوان والنبات، ويكون مكان الحيوان والنبات حيث تكون الأرض. ومع ذلك فقد كان يجبُ أن يكون مكانُها أبعدَ عن الحركات السماويّة، فانّ تلك الحركةَ إذا بلغت بتأثيرها الأجساد غيَّرتها وأفسدتها.

فوضعتِ الأرضُ في أبعد المواضع عن الفلك، وذلك هو الوسط. وإذا كان الماءُ يتلو الأرض في هذا المعنى وكان مكاناً أيضاً لكثير من الكائنات وكان يشارك الأرض في الصورة الباردة جعل الماء يتلو الارض. ثمّ الهوا لهذا السبب ولأنّه يشارك النار والماء في الطبيعة.

ولمّا كانت الكواكبُ أكبر تأثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصاً الشمس والقمر وكانت هي المدبّرة لما في هذا العالم، جعل مافوق الأرض من الاسطقسات مشفّاً لينفذ فيه الشعاع وجعلت الأرض ملوّنةً بالغُبرة ليثبت عليها الشعاع.ولم يحط بها الماء لتستقرَّ عليها الكائناتُ. والسببُ الطبيعي في ذلك يُبسُ الأرض وحفظُها للشكل الغريبِ إذا استحال منه او إليه فلايبقىٰ مستديراً، بل مُضَرّساً، ويميل الماء إلى الغور من أجزائه.

والأجرام السماويّة لم يكن كلهُّا بجميع أجزائها مضيئةً وإلاّ لتشابه فعلُها في الأمكنة والأزمنة، ولا بجميع أجزائها مشفّةً وإلاّ لما نفذ عنها الشعاعُ، بل خلق فيها كواكب. ثمّ لم يترك الكواكبُ ساكنةً وإلاّ أفرط فعلها في موضع بعينه ففسد ذلك الموضع، ولم يؤثّر في موضع آخر ففسد ذلك أيضاً، بل جعلت متحرّكةً لينتقل التأثيرُ من موضع إلى موضع، ولا يبقىٰ في موضع واحد فيفسد، ولو كانت الحركةُ التي نرى لها غير سريعةٍ لفعلت من الافراط والتقصير مايفعله السكونُ، ولو كانت حركتها الحقيقيّة تلك السريعة بعينها للزمت دائرةً واحدةً، فافرط فعلها هناك ولم يبلغ فعلها سائر النواحي، بل جُعِلَت هذه الحركةُ فيها تابعةً لحركة مشتملةٍ على الكلّ، ولها في نفسها حركةٌ بطيئةٌ يميل بها إلى نواحي العالم جنوباً او شمالاً.

ولولا أنّ للشمسِ مثلَ هذه الحـــركةِ لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا فصولٌ، فخولف بين منطقتى الحركتين وجعلتِ الأُولىٰ سريعةً وهذه بطيئةً، فالشمسُ تميلُ إلى الجنوبِ شتاءً، ليستولى على الأرض الشماليّة البردُ، وتحقن الرطوبات فـى بطن الأرض. و تميل إلى الشمال بعد ذلك صيفـاً لتستولى الحـرارةُ على ظـاهر الأرض و تستعمل الرطوبات فى تغذية النبات والحيوان. فاذا جفَّ باطنُ الأرض يكون البردُ جاء و الشمسُ مالت. فتارةً يمتلى الأرضُ غذاًء و تارةً تغذو.

و لمّا كان القمرُ يفعلُ شبيهاً بفعل الشمس من التسخين والتحليل إذا كـان متبدّراً قوىَّ النور جعل مجراه فى تبدُّره مخالفاً لمجرى الشمس. فـالشمسُ تكونُ فى الشتاء جنوبيّةً والبدرُ شماليّاً، لئلا يُعدَمَ السببان المسخّنان معاً؛ و فـى الصيف تكون الشمسُ شماليّةً و البدرُ جنوبيّاً، لئلاّ يجتمع السببان المسخّنان معاً.

و لمّا كانت الشمسُ صيفاً على سمت رؤوس أهل المعمورة جُعِلَ أوجُهـا هناك، لئلاّ يجتمعَ قربُ الميل و قربُ المسافة معاً ولا يشتدَّ التأثـير. و لمّا كـانت الشمسُ شتاءً بعيدةً عن سمت الرؤوس جُعِلَ حضيضُهـا هناك، لئلاّ يـجتمع بـعدُ الميل و بعدُ المسافة فينقطعَ التأثيرُ. ولو كانت الشمسُ دونَ هذا القُـرب او فـوق هذا البُعد لما استوىٰ تأثيرها الذى يكون عنها الآن.

و كذلک يجبُ أن يعُتَقَدَ فى كلّ كوكب و فى كلِّ شىء و يُـعلَمَ أنّـه بـحيث ينبغى أن يكونَ عليه و انّها لم تكن على ماهى عليه من أجل ما بـعدها، فـانّها على ماهى عليه من أجل نظام الخير فى الكلّ و تابعة لعلم البارى أنّـه كـيف يـنبغى أن يكون الخيرُ فى الكلِّ. فان سُمّىَ هذا المعنىٰ قصداً فلا بأس بـه، ولا يكون القصدَ الذى تلزمه المحـالات المذكـورة. و هذا هو الذى يسمّيه الأوائـل عنايـةً، اعنى سابقَ علمالله تعالى، بأنّه كيف يجوز أن يكون الوجودُ كلُّه و كلُّ جزء منه فى ذاتـه و فعله و انفعاله. و إن لم يكن هو لأجل فعله، و أنّـه كـيف يـنبغى أن يكونَ صدورُ الخير منه الذى يتبع خيريّته، لا أن يَقصُدَهُ جوهر، تعالى اللهُ الغنىُّ عن كلِّ شىء.

المقالة الثالثة

[فى الدلالة على بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقية الآخـريّة والتى هى سعادة ما]

[وغيرحقيقية والشقاوةالحقيقيةالآخرية والتى‌هى‌شقاوة ماوغيرحقيقية]

[فصل ١]

فى تعريف النظر المختص بالمبدأ والنظر المختص بالمعاد

المقالتان اللتان قـبل هذه هما فـى المبدأ، و مـعناه الاشارةُ إلى تـرتيب الموجودات على تقدّمها و تأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذى هو أشدُّ تأخّراً، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أقدمَ فى الكمال والشرف.

و هذه المقالة فى المعـاد، و مـعناه الاشارةُ إلى تـرتيب الموجـودات على تقدّمها و تأخّرها، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أشدَّ تأخراً فـى الكمال، بـل يكون الثوانى فى الوجود أقدمَ فى الكمال. فـيعود هذا التـرتـيبُ دائـراً على ذلك الترتيب الأوّل؛ فهناك ابتدأ من أشرفَ إلى أدنىٰ حتىٰ وقف عند الاسطقسات، ثمّ هنا ابتدأ عائداً مـن الأدنـىٰ إلى الأشرف مُعاكِساً للأوّل. فـمن المبدأ الأوّل إلى الاسطقسات هوالترتـيب الآخـذ على نـظام المبادى، و مـن الاسطقسات إلى الانسان هوالترتيب العـائد على نـظام المبادى، و عند الانسان يـتمُّ المعـادُ و له المعادُ الحقُّ والتشبُّهُ بالمبادى العقليّة، فكأنّها دارت على أنفسها؛ فكان عقلٌ، ثـمّ نفسٌ، ثمّ أجسام، ثمّ نفسٌ، ثمّ عقلٌ يعود إلى مرتبة المبادى.

[فصل ٢]

فى كيفيّة تكون العائدات من العناصر و الابتداء من النباتيات

فنقول: إنّ الاسطقساتِ تمتزجُ فتكونُ منها الكائناتُ، و قد قلنا مـا مـعنى

الامتزاج فى الطبيعيات. فأوّلُ الحوادثِ هى الآثارُ العلويّةُ والجماداتُ المعدنيّةُ. ثمّ إذا وقع امتزاجٌ أقربُ إلى الاعتدال حدث النباتُ، و أعطاها الجرمُ السماوىُّ التهيُّؤَ لقبول النفسِ النباتىّ، فقبلته إمّامنه و إمّا من العقل الفعال فيحدثُ قوةُ التغذّي، و هى قوّة مّن شأنها أن تورد على البدن شبيهاً منه بتغييره لغير الشبيه اليه، ثمّ يلصقه بالبدن لِيَسُدَّ به ما يؤثره التحلل، فيسلمُ به بقاءُ الشخص.

و تَخدِمُها القوّةُ الجاذبةُ بهذا الشيء القابل للشبيه، و هو الغذاء. و الهاضمةُ له حتّىٰ يصير متحللاً سريعاً إلى قبول فعل الغاذية. والماسكةُ له حتّى يَتِمَّ فيها فعلُ الهاضمة. والدافعةُ للفضل الذى لايتشبّه و لاينهضم.

و تخدم هذه الأربعةَ الكيفيّاتُ الأربعُ. فتُعينُ الحرارةُ فيما يحتاج فيه إلى تحليل و تحريك، والبرودةُ فيمايحتاج فيه إلى امساك و تسكين، والرطوبةُ فيمايحتاج فيه إلى ترقيق و تشكيل، واليبوسةُ فيمايحتاج إلى تقويم و حفظ للتشكيل.

و دونَ الغاذية للنبات قُوىً أُخرىٰ تخدمها القوّةُ الغاذية. و هى القوّة النامية. و هى التى من شأنها أن تصرف بالغذاء الصائر غذاءً بالفعل فى تربية الجسم النباتى طولاً و عرضاً و عمقاً على تناسب يبلغ بهكماله فى النشو و يقف عند منتهى فعله. و تخدمه القوّةُ الغاذيةُ.

ثمّ قوّةٌ أُخرىٰ تنهض عند فتور النامية و تُسمّى المولّدةَ، و هى التى من شأنها أن تفرز جزءًا من فضلة الغذاء من شأنه أن يتحرك إلى تكوين شبيه بالشخص الأوّل و تخدمها قوّةُ التصوير فى تمام فعلها إذا حصل فى الرحم.

والقوّتان الأُوليان تُوجَدان فى كلّ نفس نباتيّة، و أمّا هذه فتُوجَدُ فى الكامل من النبات وربّما وجدت هذه القوّةُ بتمامها فى شخص واحد، و ربما انقسمت فى شخصين، فكان أحدهما منه مبدأ القوّة الفاعلة و فى الآخر مبدأ القوّة المنفعلة، و إذا اجتمعتا حصل حينئذ التوليد، و هذا أكثره فى الحيوان.

[فصل ۳]

فی تکوین الحیوانات و قوی النفس الحیوانیّة

و إذا امتزج العناصر امتزاجا أکثر اعتدالاً تهیّأت لقبول النفس الحیوانیّة، و ذلک بعد أن تستوفی درجةَ النفس النباتیّة. و النفس الحیوانیّة کمالٌ أوّلٌ لجسم طبیعی آلیّ من شأنه أن یُحِسَّ و یتحرّکَ بالارادة.

و قوی هذه النفس تنقسمُ إلی مدرکةٍ و محرّکةٍ. فالمدرکةُ تنقسمُ إلی ظاهرةٍ و باطنةٍ. و مبدأ الحرکة ینقسم إلی جالب للنافع، و هو الشهوةُ للّذیذ؛ و دافع للضارّ، و هو الغضب الشائق إلی الانتقام، و یتمُّ فعلهُا بالتشویق والاجماع.

و أمّا المدرکاتُ فالظاهرةمنها هی الحواسُّ الخمسُ فی الظاهر، و فوق الخمس بالحقیقة، لأنَّ اللمس لیست قوّةً واحدةً، بل أربع قوی، کلّ یختصُّ بمضادّة واحدة، فللحر والبرد حاکمٌ، و للّین والصلب حاکمٌ، و للیابس والرطب حاکمٌ، و للخشن والأملس حاکمٌ. و لکن لمّا کانت هذه القُویٰ فاشیةً معا فی آلةٍ واحدةٍ فی الظاهر ظُنَّت قوّةً واحدةً.

و أمّا فی الباطن فالقُویٰ التی للحیوانات الکاملة خمس اوستٌّ.

أوّلُها قُوّةُ الفنطاسیا، و تُسَمّی الحسَّ المشترک، و هی التی یؤدّی إلیها الحواسُّ ما أحسّته. و هی الحاسّ بالحقیقة.

ثمّ القوّةُ الخیالیّةُ، و هی التی تحفظ ما أدّته الحواسُّ من الصور المحسوسة. والفرقُ بینها وبین الاولیٰ أنّ الأُولی قوّة قابلة والخیالیّة قوّة حافظة، ولیست القوّة القابلةُ والحافظةُ واحدةً.

و تتلو القوّة الخیالیّة قوّةٌ أُخریٰ إذا کانت فی الناس واستعملها العقلُ سُمِیّت القوّةَ المفکّرةَ، و إذا کانت فی الحیوانات او فی الناس و استعملها الوهم سُمِیّت القوّةَ المتخیّلةَ. والفرقُ بینها و بین الخیال أنّ الخیال لایکونُ ما فیه إلاّ مأخوذاً عن الحسّ، والمتخیّلة قد تُرکّبُ و تُفصّلُ و تُحدِثُ من الصور مالم یُحَسّ

و لايُحَسُّ البتّة. مثلُ انسان طائر، و شخص نصفهُ انسانٌ و نصفهُ شجرةٌ.

و تتلو هذه القوىٰ قوّةُ الوهم، و هى التى تدرك فـى المحسوسات مـعانىَ غير مـحسوسة. والدليلُ على أنّ فـى الحيوان مثلَ هذه القـوّة أنّ الشاةَ إذا رأت الذئب خافت و هربت، فقدأ دركت لامحالة صورته و شخصه و أدركت عداوتـه و مضادّته؛ و إذارأت السخلة التى ولدتها حَنَّت، فـقد رأت إذن شخصَهـا و أدركـت ملائمتها. و كذلک الحيوانُ يميّز أليفَه و المحُسِنَ اليه و يـقصد مـتابعته و يـدرک مضادّة المسىء إليه من الناس فيهربُ منه و يـقصده بـالشرّ، و مـحالٌ أن يـدرک الحسُّ ماليس بمحسوس اوالخيال. فبقى أنّ فى الحيوان قوّةً مدركةً لهذه المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات، و تُسَمّىٰ هذه القوّةُ الوهمَ.

و تتلوها قوّة أُخرىٰ هى خزانةٌ لها و تُسَمَّى الذكر و الحفظ. و نسبةُ الحفظِ والذكرِ إلى ما يدركه الوهم نسبةُ الخيال إلى مايدركه الحسُّ. فالخيالُ و فـنطاسيا فى مقدّم الدماغ و مبدأه القلبُ، والذكرُ والحفظُ فى مؤخّر الدماغ و مبدأه القلبُ.

والحيوانُ، أوّلُ مايتكوّنُ منه يكون قلبه، و فى قـلبه روحـه و مـبدأ القـوى النفسانيّة كلّها، ثمّ يفيضُ عنه فى الأعضاء قُوىً، بحسبها يتمُّ هُناک أفعالُها.

فاذا تكوّن الدماغُ فاض إليه قوّةُ الحسّ والحركة، و يتمُّ هناک فعلُه الأوّلُ، لأنّ الروح تكتسبُ اعتدالاً بتبريدالدماغ، ثـمّ يـفيضُ مـن الدمـاغ إلى الآلات الجزئيّة، فيتمُّ هناک الثانى.

و كما أنّه ليس الدماغ وحدَه بصراً، و إن كان مبدءاً للبصر، بل البصرُ يـتمُّ بعضو غير الدماغ كـذلک القلبُ ليس وحـدَه آلةَ الحسّ لجميع البدن، و إن كـان مبدءأله. و كذلک فى الحركة، فانّ الدماغ آلته الأُولىٰ فيها والعصبَ آلتُه الثانـيةُ، وآلة الدماغ الأُولى.

و كما أنّ الدماغ تَنفُذُ منه فى عصبة واحدة قـوى مـختلفة فـى أنّ بـعضها حسّاسةٌ و بعضها محرّكةٌ، والحسّاسة بعضُها ذائقةٌ مثلاً و بعضُها لامسةٌ، كذلک قد

تنفذ من القلب فى الشريان الواحد إلى الدماغ قوّةُ احساس و حـركة و إلى الكبد إذا تخلو قوّةُ التغذية.

فلا يمنع أن تنفذمن مبدأ واحد قوىً مختلفةٌ فى آلة واحـدة ثـمّ تـنقسُم فـى الأعضاء فتتفرقُ، فتخصُّ كلّ عضو منها قوّةٌ على حدة، فيكون الشريانُ ينفذ فـيه مادام واحداً الروح حاملاً لمبادى القوىٰ كلّها.

ثمّ إذا انقسم فارتفع شعبةٌ منه إلى الدماغ نفذ فيها قوّة، و إذا انحطت شعبةٌ إلى الكبد نفذ فيها قوّة أُخرىٰ، فانّ شُعَبَ العَصَب هذه أحوالُها. و أيضاً فانَّ شعبَ الأوردة هذه أحوالُها، فانّ لكلّ عضو قوّة غاذية مخالفة لما فى العضو الآخر فـى النوع. و إنّما مبدأهاكلّها الكبد بعد القلب و آلتهاالوريد، و مَن عرَفَ التشريحَ لم يستبعد هذا.

فالقلبُ مبدأً للقوىٰ كلّها، و ذلک لأنّ النفس واحدٌ بالذات و إنّما تحلُّ هذا القلب. ثمّ يكونُ مبدءاً لقوىً كثيرة.

و بين البدن و بين القوى جرمٌ لطيفٌ حارٌ، هو الحامل الأوّل لهذه القـوى كلّها، و يُسَمّى الروحَ. و هو حادثٌ، لامتزاج لطافةِ الأخلاطِ و بخاريّتها على نسبة محدودة، كما أنّ الأعضاء حادثةٌ عن امـتزاج كِثافـةِ هذه الأخـلاطِ، ولولا أنّ هذه القوىٰ تنفذُ بتوسّط جسم لما كـانت السُدَدُ تـمنع الحسَّ والحـركة. ولولا أنّ هذا الجسمَ شديدُ اللطافة لما نفذ فى شباكِ هذا العصبِ.

و هذا الروحُ مادام فى القلب فيُسمّى روحـاً حيوانـيّاً. ثـمّ إذا حصل فـى الدماغ وانفعل انفعالاً مّاسُمّىَ روحاً نفسانيّاً. و مسكنهُ هناک فى تجاويف الدماغ وبطونه. ثمّ إذا حصل فى الكبد سُمّى روحاً طبيعيّا، و مسكنهُ بطونُ الأوردة.

و هذا الروحُ يحصل فى القلبِ على مزاحين، فـى أكثر الحيوان. مـزاجٌ و نسبةٌ حارّةٌ يختصُّ بالذكران، فحينئذ تفعل الطبيعـةُ الآلاتِ الذكـوريّة؛ و مـزاجٌ و نسبةٌ أقلُّ حرارةً يختصُّ بالاناث، فحينئذ تفعل الطبيعةُ آلات الاناثِ.

و لنعُد إلى القوى الحسيّة، فنقولُ إنّ السمعَ والبصرَ خُلِقا لادراک ما بَعُدَ، واللمسَ لادراک ماقَرُبَ، والشمَّ والذوقَ لتمييز الغذا. و فنطا سيا ليستدلّ من محسوس على محسوس. حتّى إن قَصُرَ الشمُّ والذوقُ فى الدلالةِ على الغذا مثلاً دلّ عليه اللونُ، لأنّ الحاسّ الأوّل يكون قدعرف هو أنّ هذا اللون هو لهذا الطعم إذا اجتمع عنده صورةُ اللون والطعم معاً. والخيال ليحفظ ذلک، فلايحتاجُ فى كلّ وقت إلى تجربة. والوهم ليدرک ما لابدَّ منه من معان غير محسوسة. والذكر لئلايحتاج الوهم دائماً إلى تجربة. والمخيّلة ليستعيد الوهم بها مازال عن الذكر اوتستنبط ماليس يذكر بعرض صورة خياليّة مركّبة و مفصّلة ليوافق الذى من شأنه أن يتبعه ذلک المعنىٰ، فيحصل له ذلک المعنى المطلوبُ.

[فصل ۴]

فى تكوّنِ الانسانِ وقُوىٰ نفسهِ وتعريفِ العقلِ الهيولانى

فاذا امتزجتِ العناصرُ امتزاجاً قريباً جدّاً من الاعتدالِ حدث الانسانُ، وتجتمعُ فيه جميعُ القوى النباتيّة والحيوانيّة، وتزدادُ نفساً تُسَمّى ناطقةً. ولها قوّتان: قوّةٌ مدركةٌ عالمةٌ، وقوّةٌ محرّكةٌ عاملةٌ.

والقوّةُ المدركةُ العالمةُ تختصُّ بالكلّيات الصرفة، والقوّةُ المحرّكةُ العاملةُ تختصُّ بما من شأن الانسان أن يعمله، فيستنبطُ الصناعاتِ الانسانيّةَ ويعتقدُ القبيحَ والجميلَ فيما يفعل ويترک. كما أنّ النظريّةَ تعتقدُ الحقَّ والباطلَ فيماترىٰ. ولكلّ واحدةٍ من القوّتينِ ظنٌّ وعقدٌ. والظنُّ ضعفُ فعل، والعقدُ قوّةُ فعل.

والقوّةُ العاملةُ متشبّهةٌ بالعادات، مروّيةٌ فى الصنايع، مختارةٌ للخير اومايظنُّ خيراً فى العمل. ولها الجربزةُ والغباوةُ والحكمةُ العمليّةُ المتوسّطةُ بينهما، وبالجملة جميع الافعال الانسانيّة، وتستعينُ كثيراً بالقوّة النظريّة، فيكونُ عندالنظريّ الرأىُ الكلّيُّ وعند العمليّ الرأى الجزئىُّ المُعَدُّنحوالمعمولِ.

وأمّا القوّةُ النظريّةُ فلها مراتبُ، فأوّلُ مراتبِها أن يكونَ تهيّؤاً للنفس،

لا للبدن، ولا لمزاج البدن، وذلك التهيّؤ بحسبِ المعانى المعقولة الكليّة وقد بان فى كتبِ المنطقِ وكتب الطبيعة، بحسب نظرين واعتبارين مختلفين أنّ الصورةَ المعقولةَ ماهى، والصورةَ المحسوسةَ ماهى، والكليّةَ ماهى والجزويّةَ ماهى، وأنّ هذه القوّةَ كيف تحدثُ فيها المعقولاتُ الكليّةُ.

وهذا التهيّؤ قوّةٌ للنفس تُسَمّى بالعقل الهيولانىّ والعقلِ بالقوّةِ. وانّما تُسَميّ هيولانياً، لأنّه كما أنّ للأجسامِ هيولىٰ لاصورةَ لها البتّة ولكن من شأنها أن تقبل كلّ صورةٍ محسوسةٍ كذلك فى الأنفس هيولىٰ لاصورةَ لها البتةَ، ولكن تقبلُ كلّ صورةٍ معقولةٍ؛ ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ محسوسةٍ لما صلحت لأن تقبل الصورَ المعقولةَ، على ما نبيّنهُ عن قريبٍ، ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ معقولةٍ لما قبلت غيرها قبولاً مستقيماً؛ كاللوح المكتوب فيه، ولكنّها استعدادٌ فى النفسِ محضٌ لقبولِ الصورِ كلّها.

[فصل ٥]

فى أنّ العقل الهيولانى بالقوّة عالم عقلى، وأنّه كيف يعقل المعقولات المحضة والمحسوسات التى هى معقولة بالقوّة، وأنّها إنّما تخرج الى الفعل بالعقل الفعّال، وأنّها أوّلاً تكون عقلاً بالملكة ثم بالفعل ثم عقلاً مستفاداً

ومن شأنها أن تصير عالماً عقلياً، اى يحصل فيها صورةُ كلّ موجودٍ ممّا هو بذاته معقولٌ، لخُلُوِّه عن المادّةِ، اوماهو بذاته غير معقول، بل صورة فى مادّة، لكن القوّة العقليّة تجرّد صورته عن المادّة على مانوضح عن قريب. فتكون خالقة فاعلة للصور المعقولة وقابلة لهامعاً.

والعالم امّا عالم عقلىّ وامّا عالم حسىّ. وكلُّ عالم فانّما هو ماهو بصورته، فاذا حصلت صورتُه لشىء على ماهو عليه فذلك الشىء فى نفسه عالمٌ. فالعقلُ الهيولانىُّ مستعدٌّ لأن يكون عالم الكلِّ، لأنّه يتشبّه بالعالم العقلى ويشبه بنفسه العالم الحسّىّ. فيكون فيه ماهيّةُ كلِّ شىءٍ موجودٍ وصورتُه. فان عَسُرَ عليه شى:

فإمّا لأنّه فی نفسه ضعيفُ الوجود خسيسُه شبيهٌ بالعدم، وهذا مثل الهيولی، والحركة، والزمان، واللانهاية؛ وإمّا لأنّه شديدُ الظهور فيبهر القوّةَ، كالضوء القوی للابصار، وهذا مثلُ مبدأ الكلّ والامور العقليّة الصرفة، فانّ كونَ النفس الانسانيّة فی المادّة تورثُها ضعفاً عن تصوّر هذه الظاهرات جدّاً فی الطبيعة فيوشک أنّها اذا تجرّدت طالعتها حقَّ المطالعة واستكملت تشبّهها بالعالم العقلیّ الذی هوصورة الكل عندالباری تعالی وفی علمه السابق لكلّ وجود بالذات لا بالزمان. فهذه القوّة التی تُسَمّیٰ هيولانياً هو بالقوّة عالم عقلیّ من شانه أن يتشبّه بالمبدأ الأوّل. ولمّا كان كلُّ مايخرج من القوّة إلی الفعل يخرج بسببٍ مفيدٍ له ذلک الفعل، وينتقشُ صورة فی شمع عمّا ليس له تلک الصورة؛ ويفيد شیء كمالاً فوقَ الذی له، فيجب أن تخرج هذه القوّة إلی الفعل بشیءٍ من العقول المفارقة المذكورة، إمّا كلّها، وإمّا الأقرب اليها فی المرتبة، وهوالعقل الفعّال، وكلُّ واحدمن العقول المفارقة عقلٌ فعّالٌ. لكنّ الأقربَ منّا عقل فعّال بالقياس اِلينا.

ومعنی كونِهِ فعّالاً أنّه فی نفسه عقلٌ بالفعل، لاأنّ فيه شيئاً هو قابلٌ للصورةِ المعقولةِ، كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال، بل ذاتُه صورةٌ عقليّةٌ قائمةٌ بنفسها، وليس فيها شیء ممّا هو بالقوّة وممّا هو مادّة البتة. فهی عقلٌ وتعقل ذاتَها، لأنّ ذاتها أحدُ الموجودات. فهی عقلٌ لذاتها ومعقولٌ، لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادّة. فلايفارق كونُها عقلاً كونَها معقولاً، ولاكونُها هذا العقل كونَها هذا المعقول. فامّا عقولنا فيفترق فيها ذلک، لانّ فيها مابالقوّة. فهذا أحدُ معانی كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال، بسبب فعله فی أنفسنا وإخراجه أيّاها عن القوّة إلی الفعل. وقياسُ العقل الفعّال إلی أنفسنا قياسُ الشمس إلی أبصارنا، وقياسُ مايستفاد منه قياسُ الضوءالمخرج للحسّ بالقوّة إ لی الفعل والمحسوس بالقوّة إلی الفعل.

فأوّل مايحدث من العقل الفعّال فی العقل الهيولانی هو العقل بالملكة. وهو صورةُ المعقولات الأُولیٰ التی حصل بعضُها لا بتجربة ولاقياس ولااستقراء البتة مثل أنّ الكل أعظم من الجزء، وبعضها يحصل بالتجربة مثل أنّ كلّ أرض ثقيلة. وهذه الصورة تتبعها القوّةُ علی كسب غيرها. فتكون كالضوء للأبصار.

وإذا حصل العقلُ بالملكة استعدّت النفسُ للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات ومختلف بالاعتبار، فانّه إذا حصل العقلِ بالملكة تمكّنت النفسُ من استعمال القياس والحدِّ، وتوصّلت إلى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب.

وأمّا الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحدّ فيكون بفيضان نور العقل الفعّال، ويكون حينئذ حالُه حالَ المعقولات الأُولیٰ. فانّه كما أنّ الكلَّ أعظم من الجزء مقبولٌ بنور العقل الفعّال بلاحجّة، فكذلک ماصحَّ بالقياس والحدّ مقبولٌ بعد قيامهما بنور العقل الفعّال بلاحجّة. فانّ النتيجةَ بالحقيقة تالٍ بيّنُ التلو لما كان قياساً كاملاً. وكما أنّ هناک لوسأل سائل: لم كان هكذا لم يكن جوابٌ، كذلک هٰهنا إذا سأل سائل: لم كان القياسُ الصحيحُ والحدُّ الصحيحُ يوجب علماً لم يكن جوابٌ، بل المبدأ هو العقل الفعّال فی جميع ذلک.

فاذا حصل للنفس المعقولاتُ المكتسبةُ صارمن جهة تحصيلها لها ــ وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل ــ عقلاً بالفعل، لأنّ له أن يعقل متی شاء من غير استيناف طلب؛ وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمةً سمِّيت تلک المعقولاتُ عقلاً مستفاداً من خارج، ای من العقلِ الفعّالِ، بطلبٍ وحيلةٍ. وربما قيل له عقل بالفعل بالقياس الی ذاته ومستفاداً بالقياس الی فاعله.

وغاية كمال العالَم العائد أن يحدث منه انسانٌ، وسائر الحيوانات والنبات تحدثُ، امّا لاجله وإمّا لئلايضيع مادّة، كما أنّ النجّار الحاذق يستعملُ الخشبَ فی غرضه، فمافضل لايضيّعهُ، بل يتّخذه قِسِيّاً، وخِلالاً، و غير ذلک. وغاية كمال

الانسان أن يحصل لقوّته النظريّة العقلُ المستفادُ ولقوّته العمليّة العـدالةُ، وهيهنا يختم الشرفُ فى عالم المعاد.

[فصل ۶]

فى أنّ المعقولاتِ لاتحلُّ جسماً، ولاقوّةً فى جسم، بل جوهراً قائما بنفسه

ونحن الآن ملتمسون أن نعرف كيف تأخذ كلّ قُوّة مدركة صورةَ المُدرَك، فنقولُ: إنّ المُدرَكَ إذا كان ذاتاً عقليّةً فلايجوز أن يدركه قـوّةٌ حسيّةٌ ولاقـوّةٌ فـى جسم بوجه من الوجوه.

والبرهانُ على ذلک أنّ كلَّ قوّة فى جسم فانّ الصورة التى تـدركها تـحلّ جسماً لامحالة، ولوكان مـحلّهُ مـجرّداً عن الجسم لكان لتلک القـوّة قـوامٌ دونَ الجسم، ثمّ لايجوز أن يكونَ لصورة عقليّةٍ،كـيف كـانت،عقليّةً بـذاتها او بـتجريد العقل لها، تصوّرٌ وحلولٌ فـى الجسم، وذلک لأنّ كـلّ مَـعنى وذوات عقليّة فـهى بريئة عن المادّة وعن عوارض المادة. وانّما هوحدّ فقط.

ثم كلُّ صورة تحلُّ جسماً فقد يمكن فيها أن تنقسم. فان تشابـهت الأقسامُ فيكون الشىء لم يدرک مرّةً،بل مراراً كثيرةً، بل مراراً بغير نـهاية بـالقوّة. وان لم تتشابه الأقسامُ وجب أن تختلف، فيجبُ أن يكونَ بعضُها قائماً مـقامَ الفصول مـن الصورة التامّة، وبعضُها قائماً مقامَ الجنس، لأنّ أجزاء تلک الصورة تكون أجزاء معنى الذات، ومـعنى الذات لايـمكن أن يُـقسَمَ إلاّ على هذا الوجـه. لكن القسمة ليست واجبةً أن تكونَ على جهة واحدة، بل يمكن على جهات مختلفة، فيمكن أن تكون أجزاء الصورة،كيف اتفق،فصلاً اوجنساً، فلنفرض جزءً جنساً وجـزءً فصلاً معيّناً. ولنقسم على خلاف تلک القسمة: فان كان ذلک بعينه فهذا محال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشىء فصول كـيف اتّـفق وبـغير نـهاية وأجناس كذلک فهذا محالٌ.

ثم كيف يجوز ولم يجب أن تكون صورةُ هذا الجانب مـختصّاً بـأنّه جنس

وصورةُ هذا الجانب أنّه فصل. وان كان هذا الاختصاصُ يَحدُثُ بتوهّم القسمة فالتوهّم بغير صورة الشيء، وهذا محال؛ وإن كان موجوداً فيجب من ذلك أن يكون عقلنا شيئين، لاشيئاً واحداً. والسؤال في كلّ واحد من الشيئين ثابتٌ، فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلانهاية، فيكون للمعقول الواحد مباد معقولةٌ بلانهاية.

ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن يَحِلّ طبيعةُ الفصول وصورتُه في الجسم حيثُ طبيعة الجنس، فيستحيل.

ثمّ الواحدُ الذي لاقسمة له كيف يُعقل، والحدُّ من جهة ماهو حدّ واحدٌ، فكيف يُعقل من جهة وحدته. والفصولُ المجرّدةُ لاتنقسم بالفصول، والأجناسُ المجرّدةُ التي ليس لها أجناس، وصورةُ المعقولات التي لاقسمة لها إلى مبادي حدود كيف تُعقل.

وقد بان واتّضح أنّ المعقولات الحقيقيّة لاتحلّ جسماً من الأجسام ولاتقبلها صورةٌ متقرّرةٌ في مادّةِ جسم، هذا قسم.

[فصل ٧]

في أنّ المحسوسات لاتعقل البتة من جهة ماهي محسوسة، بل تحتاج إلى آلة جرمانيّة تحسّ بها او تتخيّل فانّ القوّة العقليّة تنقلها من المحسوسة إلى المعقولة، وانّ ذلك كيف هو

ونعود إلى الرأس ونقول: وأمّا إن كان المدرك ذاتاً محسوساً فلايجوز أن يعقل أيضاً على ماهو عليه من محسوسيّته، لأنّ محسوسيّته توجب أن تتخيل له في التصوّر أجزاء متفارقة، فتكون مثلا زاوية في جانب، وخط في جانب آخر، ويدفي جانب، ورأس في جانب آخر، وإذا افترقت في التصوّر هذا الافتراق فامّا أن يكون ذلك لافتراقها في المعنى اولافتراقها في المادّة. وافتراقها في المعنى والصورة لايوجب أن يوجدفيها افتراق في التخيّل. وذلك لأنّ المعاني المختلفة

قدتتخيّل معاً. مثل سواد وصلابة وشكل. و المعانى المتفقة قد تتخيّل متفرّقة. مثل يدين ورجلين، فبقى أن يكون السبب فى ذلك افتراقها فى المادّة فوجب أن يكون قابلها معنىً فى المادّة. وإن شئت أن تستقصى هذا، فتأمّل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس.

ولكنّ العقل إذا رام تصوّر هذه المعقولات جرّدها عن المادّة وعلائقها معاً، فرفع الكثرة وأخذ الكليّة المشتركة، لأنّ الكثرة تابعة للمادّة، والمعنى لاكثرة فيه، ورفع مايلحق المعنى من وضع وشكل و كيفيّة وكميّة و أين، فانّ جميع ذلك من علائق المادّة ولو كانت من علائق الحدّ والمعنى لمااختلف زيد وعمرو فى وضع وأين وكم مع اتّفاقها فى الصورة.

فقدبان أنّه ليس شيء مما هو محسوس بمعقول، ولا ممّا هو معقول بمحسوس، وأنّ العقل هو الذى يخلص المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها و إنّما يعقل بالملكة المستفادة من الشيء الذى هو بذاته عقلٌ، وبجوهره معقول، لابأن يجرّده العقل عن هيئة غيرمعقولة فيصير معقولاً. وبالحرىّ أن يكون مثل هذا الجوهر مبدأ لأن يعقل به غير ماليس بذاته معقولاً. وذلك لأنّ الذى هو بذاته فهو مبدأ فى كلّ شيء لما ليس بذاته. فالحارُّ بذاته هو الذى يسخّن والبارد بذاته هو الذى يبرّد. فالعقل بذاته هو الذى يخرج العقل بالقوّة إلى الفعل.

[فصل ٨]

فى مراتب تجريدات الصّور عن المادّة

ونقول: أنّ كلّ إدراك حسّىّ و تخيّلىّ و وهمىّ و عقلىّ فهو بتجريد الصورة عن المادّة ولكن على مراتب:

فالحسُّ يجرّد الصورةَ عن المادّة، لأنّه مالم يحدث فى الحاسّ أثر من المحسوسات فالحاسّ عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة. و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه

إن كان غير مناسب لماهيّته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لامحالة أن تكون صورته متجرّدة عن مادته. ولكنّ الحسّ لايجرّد هذه تجريداً تامّاً، لكن يأخذها مع علائق المادّة وباضافة إلى المادّة، حتى إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة.

و أمّا الخيال فيأخذ الصورةَ تجريداً اكثر، و ذلك لأنّ تلك الصورة تكون فيه ولامادّتها، وتكون فيه وإن غابت المادّة أيضاً، ولكن لاتكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادّة. فانّ الخيال لايتخيّل إلاّ ما أحسّ ولا يتخيّل انساناً [من جهة ماهو انسان بحيث يشاركه فيه كلُّ انسان بل] من جهة ماهو انسان مّا و بقدرمّا من الكم والكيف و الأين والوضع.

ثم الوهمُ يجرّد الصورةَ عن المادّة أكثر، لأنّه يأخذ معانى غير محسوسة، بل هى معقولة، لكن لاتأخذها كليّةً معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً انّ الوهم لايتوهّم الضارّ والنافع بما هوضارّ ونافع كلّيّ، بل بماهو هذا الشخص.

وأمّا العقلُ فانّه يجرّد الصورة تجريداً تامّاً، فيجرّدها عن المادّة ويجرّدها عن إضافة المادّة و يأخذها حدّاً محضاً. وأمّا ماكان بذاته عقلاً فلايحتاج فى تعقّله إلى هذه المعانى.

ومن شأن هذه القوّة العقليّة أن تصير عالماً، لأنّ العوالم هى ماهى بصورها، وهى تأخذ صورة كلّ محسوس و معقول فترتّب فيها من المبدء الأوّل إلى العقول التى هى الملائكة المقرّبة، إلى الأنفس التى هى الملائكة بعدها، إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته، فيكون عالَماً عقليّاً، مشرقاً بنور العقل الفعّال، باقىَ الذات.

فانّا قد أوضحنا أنّ المعقولات لاتحلُّ جسماً ولاقوّةً فى جسم، فاذن هذه القوّة غيرجسم ولامنطبع فى‌جسم. فان‌كانت فى‌جسم، فبمعنى‌آخر، على‌ماندكره.

[فصل ٩]

فی استقصاء القول فی أنّ العقل لایعقل بآلة ولاتفسد النفس منّا بفساد الآلة

وممّا یوضح أنّ هذه القوّةَ لجوهر غیر جسم ولافی جسم، وهوالمسمّیٰ بالنفس الناطقة، أنّ معقولات هذه القوّة بالقوّة أُمور غیر متناهیة، واعتبر ذلک من الصور العددیّة والأشکال الهندسیّة. فهی أذن قوّة علی امور غیر متناهیة لیس شیء منها ممتنعاً علیها، وقد صحّحنا أنّه ولاقوّة من القوی الجسمانیّة تکون غیر متناهیة.

وأیضاً فانّ هذه القوّة إن کانت تعقل بذاتها فلها قوام بذاتها، لأنّ الذات قبل الفعل،فمالیس له انفراد قوام ذات فلایجوز ان یکون له انفراد بفعل، لکن هذه القوّة تفعل بذاتها بلاآلة، و ذلک لأنّها تعقل ذاتها وتعقل آلتها وتعقل أنّها عقلت، ولیست لها آلة إلیٰ آلتها ولاالی ذاتها وفعلها. ولو کانت تعقل بآلة لکانت لاتعقل الآلة ولاذاتها ولافعلها، إذکانت الآلة لها بینها وبین غیرها، ولم یکن بینها و بین ذاتها وآلتها و فعلها آلة. ولهذاکان الحسُّ لایحِسُّ ذاته ولاآلته ولاإحساسه، لأنّه کان یحسُّ بآلة.

فاذن للجوهر الذی له قوّةُ العقل انفرادٌ بذاتٍ وقوامٌ بذاتٍ. ولو کانت تعقل بآلة لکانت الشیخوخة توجب فی کلّ شیخ وَهناً فی العقل،کما توجب وهناً فی الوهم والحدس والحسّ والتخیّل. فانّ ذلک بسبب أنّ فعل هذه القوی بالآلة. فاذا کلت الآلة کلّ الفعلُ، ولواعطی الشیخ بصراً مثل بصرالشاب لأبصر کمایبصر الشباب.

فقدبان انّ العقلَ لیس بآلة جسمانیّة، وإلاّ لکان لایمکن ان یبقی علی حالة واحدة فی الشیوخ البتّة. ولکنّ العقل فی اکثر الأمر یزداد قوّة بعد الاربعین وهناک یأخذ البدنُ فی الضعف.

وأیضاً فلوکان العقل فاعلاً بآلة من البدن لکان قوّة العَقل تنتقص

باستعمالها فی المعقولات الصعبة لانفعال الآلة، ولـكانت إذا ادبرت عن مـعقول قویّ لم یدرک الضعیفَ، لأنّ الآلة تکون انفعلت. مثل أنّ الحسّ یُضْعِّفـه استعمال المحسوسات القویّة ویبقی بعدها فیه أثر یمنعها من الشّعور بالمحسوسات العقلیّة الضعیفة، وهذا فی الالوان والطعوم والأراییح والأصوات والملامس واحد. ولوکانت هذه القوّةُ العقلیةّ تعقل بجسم لماکانت تعقل الاضدادَ بعقل واحد.

فهذه اقناعات یمکن أن تُرَدَّ إلی البرهان. فامّا الحقیقی فهو ماسلف ذکره. وهیهنا براهین اُخریٰ حقیقیّة لانطوّل الکتاب بتعدیدها.

فقدبان واتضح أنّ النفس الانسانیّة مستغنیة فـی القـوام عن البدن، وفسادُ البدن لیس سبباً لفسادها. وذاتـه لیس سبباً لفساده، وضدّه لیس سبباً لفساده، لأنّ الجوهر لاضدّله؛ وعلتّه الموجدة وهو العقل الفعّال لیس سبباً لفساده، بل لوجوده و کماله. فلاسبب له إذن فی‌فساده، فهو اذن باق دائماً.

[فصل ۱۰]

فی حلّ شبه اعتمدها بعض من یریٰ أنّ النفس الناطقة کمال غیر مفارق

ویجب أن لانشتغل بما یقال: إنّ النفس لوکان کمالاً مفارقاً لکان کـالرُّبّان للسفینة وکان یجوزأن یدخل ویخرج مثل مایدخل ویخرج الرُّبّان. وذلک أنّه لیس إذا شبّه شیء بشیء من جهة فیجب أن یشبّه مـن کـلّ جهـة، ولا النفس تـوصف بالدخول والخروج، بل هی بذاتها فی الجوهر مـباین لکلّ مکان و مکانـیّ. ولکن یقال: إنّه فی هذا البدن، لأنّ تدبیره و تحریکه ومبادی إدراکه والقوی الفائضة منه مخصوصة بالبدن الذی إنّما وجدت هذه النفس مع وجوده وأنّ هذه العلاقة بینهما ثابتةٌ ماثبت الجسد. فاذا فسد البدن بقی ذلک الجوهر مفارقاً بحاله.

ولابمایقال: إنّه لوکانت مفارقة للبدن لماکان یـتحد مـنها حیوان او انسان واحد کمایتحد أشیاء من الصورة والمادّة، فنقول: إنّه بالحقیقة لایتحد مـن المادّة

والصورة شيء واحد من كل جهة، بل يتحد منهما شيء هو واحد بحدّه الكائن منهما اويفعله الذى يتم من صورته، وتكون الصورة مختصة فى تكملّها بهذه المادّة، لكن اتّفق فى الصورة المادّيّة أن لا يتمّ منها هذا المعنى، إلاّ إن يوجد فى المادّة منطبعةً، بل وجودها لا يمكن إلاّ هٰكذا، إلاّ انّ حدوث شيء واحد منهما يقتضى هذا.

فان كانت الصورة ليست مادّية، لكنّها تُكمل مادّةً، و يحدثُ من اختصاص فِعلِها به نوعٌ من مادّةٍ محسوسةٍ وصورةٍ معقولةٍ.فلاكبيرَ عجب. فانّ مفارقة الذاتين فى الجوهر ليست تمنع اتحاد ذات واحد. وكذلك إذا افترقافى ماسوى الذات، وكان هذا مكانيّاً وهذا غير مكانيّ، اوكلاهما مختلفين فى مكانيهما.

والعجب أنّ هذا قائل هذا القول يحمل هذا العقل الفعّال فيطبعه فى مادّة هذا الجسم ويجوّز منهما أن يحدث انسان كامل من جهة ماهو انسان كامل. والعقل الفعّال أبعد الأشياء من أن ينطبع فى المادّة.

وبعد ذلك فيجوّز أن يكون العقل الفعّال الغير المائت والفاسد ولاالمتجزّى فى زمان واحد موجوداً فى أبدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيّؤ الذى للمزاج، فهو لايستغربُ هذا،ويستغربُ غيره.

ولابمايقال: أنّه لوكانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لا يفسد بمفارقة النفس، كما انّ السفينة لاتفسد بمفارقة الربّان، فانّ السفينة انّما لاتفسد عند مفارقة الربّان بأنّ صورتها التى لها بما هى سفينة،كونها بحيث تصدر منها ما اتحدت له، وليس لذلك المعنى اسم، وكذلك الجسد لايفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانيّة ويفسد كونه بحيث يصدرعنه افعاله من جهة ماهولاجسد فقط، بل حيوان او انسان. وهذه الصورةطبيعيّة ذاتيّة، وتلك العلاقة التى بين السفينة والربّان صناعيّة، وزوال المعنى الصناعيّ لايكون كزوال المعنى الطبيعيّ، وكذلك التأثير الواقع بزوال الربّان لايكون ظهوره فى جوهر السفينة كالتأثير

الواقع بزوال النفس.

وبالجملة لايجب أن نشتغل فی‌هذه الأشياء بالأمثلة، بل بالبراهين، وقدبيّنا أنّ قوّة العقل بجوهر غير جسدانیّ ولامنطبع فی جسدٍ، ونسميّه نفساً ناطقةً.

[فصل ١١]

فی أنّ النفس الناطقة كيف تكون سبباً للقوی النفسانيّة الأُخریٰ فينا

وهذه النفس الناطقة هی سببٌ أيضاً للنفس الحسّاسة و النامية والمحرّكة فی الانسان،وإن كان سببها فی غير الانسان غير هذه النفس،وهوالعقل الفعّال. علی أنّ العقل الفعّال أيضاً سببٌ مع نفس الانسان لسائر القوی التی فی الانسان. ومثال ذلک أنّ من شأن النار اذا وَجدت كوّةً اومنفذاً فی بيتٍ أن تضیء اوتسخّن هواه.

فان اتّفق أن كان البيت من التهيّؤ بحيث يشتعل فيه سراج اوينفذ جوهره نارٌ، فحينئذٍ يكون النور والحرارة فيه من الخارجة والداخلة معاً. فماكان من الأبدان المتكوّنة ذواتِ الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعّال جوهراً مثله بالقوّة بل آثاراً منهَ قِبَلَ القوی النفسانيّة فقط بحسب تهيّؤه؛ و ماكان بحيث يمكن أن يقبل هذا الجوهر قَبِلَه، فحدث من ذلک الجوهر ومن العقل الفعّال معاً فيه القوی النفسانيّة.

[فصل ١٢]

فی أنّ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن

ونقول: إنّ هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانسانی، و ذلک لأنّ الأنفس الانسانيّة كثيرة بالعدد، وهی جواهر غير هيولانيّة؛ فكثرتها إمّا أن تكون لذاتها اولعلّة المادّة والهيولیٰ.

فان كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف ذواتها فالفرق بين الأنفس الانسانيّة بالفصول، وظاهرٌ أنّ هذا محالٌ. بل الأنفس الانسانيّة نوعٌ واحدٌ. فينبغی

أن يكون اختلافها بسبب الابدان التى لها، ولأجلها تكثّرت. ثم إذا تكثّرت فى الحدوثِ معها صار لكلّ واحدٍ منها ذاتٌ على حدةٍ، وأيضاً اكتسبت هيئآت مادّية بها تتغاير.

وإن كان تكثُّر نفس زيدٍ و عمروٍ بسبب المادّة، فامّا أن يكونَ ذلک بدنا زيد و عمرووإمّا أن لايكون. فان لم يكن بدنا زيد وعمروٍ وجب ان يكون بدنا انسانين آخرين قبلهما، فانّه لايمكن أن يقال انّ سبب تكثّر هما أبدانٌ قبل أبدانٍ بلانهايةٍ، لابدنازيدٍ و عمروٍ، فانّه إن كان حالُ بدنين لهما حالَ بدنى زيد و عمروٍ فليس ولاشىء من الأبدان سببَ تكثّرهما، إذكاناقبل كلّ بدنين همامتكثّرين مختلفين، بل يجب أن يكون بدنان لامحالة هماعلّتا تكثّرهما. فأنّ الأمر الجزئى علّتهُ أمر جزئىّ والأمر الكلّىّ علّتهُ أمر كلّىّ. فتكثّر النفس الانسانيّة على الاطلاق لتكثّر الأبدان الانسانيّة على الاطلاق. وامّا تكثّر هذين النفسين فلتكثّر هذين البدين لاغير، فقد وجب أنّ النفس الانسانيّة علل تكثّرها أبدان انسانيّة. فلايجوز أن توضع سابقةً لتلک الأبدان وإلاّ لم تكن متكثّرة ولم تكن نفس زيد غير نفس عمرو، وكلّ واحد ليس لهعظم، ولايجوز أن ينقسم إلى اثنين متفرّقين البتّة. فوجب أن لايصير فى الحال الثانية نفس زيد غير نفس عمرو، ولابالعدد. وهذامحال.

فقدبان أنّ الأنفس الانسانيّة حادثة مع حدوث الأبدان الانسانيّة، ولايجوز أن يكون ذلک على سبيل الاتفاق والبخت، بل هو على المجرى الطبيعىّ، لأنّ الأمر الاتّفاقىّ لايكون دائماً اواكثريّاً، وهذا دائم لكلّ نفس.

فبيّن أنّه كما يتولّد بدن إنسان على المزاج الخاصّ بالانسان فيتولّد معه نفس انسانيّة علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علّةٌ.

[فصل ١٣]

فى منع التناسخ

وإذاكان هكذا فلايجوز أن تكون النفس التى تفارق تعود فتدخل بدناً آخر

من الناس. فانّ البدن الحادث يحدث له معه نفس، فان صار له نـفس أُخـرىٰ صار ذلک الانسان ذانفسين، لكن كلّ انسان انّما هوذونفس واحدة، ولايشعر إلاّ بنفس واحدة، وإن كانت له نفس أُخرى لايشعر بها ولايحدث له منها فائدة فليست تلک نفساً له، لأنّ كون النفس فى البدن ليس أنّـها تـودع زاويـة مـن البدن، اويكون عرضًا فى جزء من البدن، بل على أنّها مـدبّرة للبدن مستعملة له. فـقدبان و وضح أن الانفس الانسانيّة حادثة وباقية بعد المادّة بلاكرور فى الأبدان ولاتناسخ.

[فصل ۱۴]

فى الدلالة على السعادة الآخريّة الحقيقيّة وأنّـها كـيف تـتمّ بـالعقل النظرىّ والعملىّ معاً، وأنّ الأخـلاق الرديّـة كـيف تضادّها، ولم امـر نـابالعدالة، والاشارة إلى الشقاوة التى تقابلها

والذى بقى علينا أن نوضحه أحوال الأنفس بعد المفارقة، ويجب أن نـقدّم لذلک مقدّمات فنقول: إنّ لكلّ قوّة فعلاً هوكمالها، وحصول كـمالها سعـادتها، و كمال الشهـوة و سعـادتها هو اللذّة، وكـمال الغضب وسعـادته هوالغلبة، والوهم الرّجاء والتمنّى، والخيال تخيّل المستحسنات. وكذلک كمال الأنفس الانسانـيّة أن يكون عقلاً مجرّداً عن المادّة وعن لواحق المادّة، فـانّ النفس الانسانـيّة ليس فعلها الذى يختصّ بها ادراک المعقولات فقط، بل لهابمشاركة البدن أفعال أُخـرىٰ لهابحسبها سعـادات، وذلک اذاكـانت هى على مـاينبغى، وذلک أن تكون تـلک الأفعال سائقة الى العدالة.

ومعنى العدالة أن تتوسّط النفس بـين الأخـلاق المتضادّة فـيما تشتهـى ولاتشتهى، وفيما تغضب ولاتغضب، وفيما تدبّربه الحياة ولاتدبّر

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقـة مـن جهـة انـقيادها للبدن و غير انقيادهاله. فانّ العلاقة التى بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً، والبدن بالقوّة البدنيّة يـقتضى أُمـوراً، والنفس بـالقوّة العقليّة تـقضى أُمـوراً مضادّة

لكثير منها.

فتارةً تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارةً تُسلّم للبدن فيمضى البدن فى فعله، فاذا تكرّر تسليمه له أحدث ذلك فى النفس هيئة إذعانيّة للبدن حتّى أنّه يعسر عليه بعد ذلك ماكان لايعسر قبل من ممانعته وكفّه عن حركته، وإذاتكرّر منعه له حدث فى النفس هيئة غالبة يسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ماكان لايسهل قبل.

وإنّمايقع هيئة الاذعان وقوع أفعال من طرف واحد فى التقصير والافراط، وإنّماتقع هيئة الاستيلاءبان يجرى الأفعال على التوسّط، فلايمكن إيجاب شىء بعد سلب شىء، فانّ الفاتر مثلاً لاحارّ ولابارد بالحقيقة. فانّ الهيئة الاستيلائيّة ليست هيئة غريبة من جوهر النفس، بل من طبع التجرّد والتفرّد عن المادّة ولواحق المادّة، والهيئة الاذعانيّة هى الغريبة المستفادة من المادّة المضادة لماعليه بمقتضى جوهر النفس.

فسعادة النفس فى كمال ذاتها من الجهة التى تخصّها هو صيرورتها عالما عقليّاً، وسعادتها من جهة العلاقة التى بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية.

ثم اللذّة تتبع الادراك لاحصول الكمال، بل اللذّة هى إدراك الملائم. فاللذّة الحسيّة هى إدراك الملائم الحسّى، ويجب أن يكون بغتةً. وذلك أنّ الحسّ إنّما يحسّ بالخلاف، ولايحسّ شبيه الآلة فى الكيف. فاذا استقرّ الكيف الحسّى فى الآلة لم يحسّ بها من الوارد عليها، فانمّا يكون إذا قبل الاستقرار، ولهذا تكون اللذة الحسيّة هى الحسّ بالملائم بغتةً. وأمّا الملائم الحسّى فاذاوصل و وجد ولم يحس لم يكن لذّة. فكذلك الغلبة إذاوقعت ولم يحسّ بهالم تكن لذّة.

وقدأخطأ من ظنّ أنّ اللذّة الحسيّة هى الرجوع الى الحال الطبيعيّة. فاذا بلغت لم تكن لذّة. فانّ هذا ليس بلذّة، بل سبب فى بعض الأشياء لوقوع اللذّة،

لكنّ اللذّة هى الاحساس بذلک الرجوع من جهة ما ذلک الرجوع ملائم. و بالجملة فانّ اللذة الحسيّة هى الاحساس بالملائم، وكذلک كلّ لذّةٍ وملائم كلّ شىء هوالخيرُ الذى يخصّه، والخيرُ الذى يخصّ الشىء هو كماله الذى هو فعلُه، لاقوّته.

فملائمُ النفس اِلناطقةِ تعقّلُ الخير المحضِ والموجوداتِ الكائنةِ عنه على النظامِ الذى يجعلها فى واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحق وتعقّل ذاته. فادراکُ النفس الناطقةِ لهذا الكمالِ هو لذّتُها.

وقد يجوزُ أن يكون الكمال الذى للشىء بالطبع قديصل إليه ويحصل له ويدر که، فلا يلتذّبه، او يشتهى ويلتذّ ماليس بالحقيقة لذيذاً لسببٍ خارج، لأنّ هذا أمرٌ غريبٌ غيرُ ذاتىّ له، فسببهُ عارضٌ غريب، لامحالة. وهذا مثلُ ما أنّ الحاسّة الذوقيّة إذا عرض لها آفةٌ لم تستطب الحُلوَ، ولم تلتذّ به، وربّما اشتهت من الطعوم ماليس لذيذاً بالحقيقة. وكذلک الشمُّ للروايح. والسّبب فى ذلک أن لاتشعر بالملائمة.

وكذلک ليس بعجيبٍ أن لاتستلذَّ النفسُ الناطقةُ بمايحصل لهامن كمالها، وتستلذُّ غير ذلک، إمّا لمرض نفسانىّ، وإمّا لِلبدن الذى يقارنها.

وكما أنّ الآفة إذازالت عن الحاسّة عادت الى مالها بالطبع، فكذلک مقارنة النفس للبدن إذابطلت ورجعت النفس إلى جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة مالايمكن أن يوصف اويقاس بهاللذّة الحسيّة، وذلک لأنّ اسباب هذه اللذّة أقوى واكثر والزم للذات.

فامّا قوتّها، فلأنّ الادراک عقلىّ محصّل لحقيقة الشىء الملائم والخير الخاصّ بالمدرک. وأمّا الشهوانىّ فادراكه ظاهرىّ غير متوغّل إلى حقيقة الشىء الملائم، بل إنّما يصل إلى ظاهره وبسيطه، وكذلک مايجرى مجراها. ولأنّ المدرک والمنال ليس مأكولاً اورائحة او ماأشبهها بل الشىء الذى هوالبهاء

المحض والخير المحض والذى عنه يفيض كلّ خيريّة وكلّ نظام وكلّ لذّة، وكذلک مايعدّ من الجواهر الروحانيّة الملکيّة التى هى معشوقات بذواتها.

وأمّا اكثر، فلانّ مدرک العقل هوالكلّ ومدرک الحسّ بعض من الكلّ، والحس بعض الأشياء المحسوسة ينافيه وبعضها يلائمه، والعقل وكلّ مدرک معقول يلائمه ويكمل ذاته.

وامّا ألزم للذات، فلأن الصور المعقولة التى يعقلها العقل تصيرذاته، فيرى ذلک الجمال لذاته، والمدرک أيضاً ذاته. فالمُدرک والمُدرَک راجع كلّ واحد منهما على الآخر، فوصول سبب الالذاذ الى المستلذّ أشدُّ وأوغلُ فى ذاته. وهذه اللذة شبيهة باللذّة التى للمبدأ الأوّل بذاته و بادراک ذاته، وللروحانيّين.

ومعلوم أنّ اللذّة التى لها والسعادة فوق لذّة الحمار بالجماع والقضم. ونحن لانشتهى هذه اللذّة بالطبع، بل بالعقل، ولانحنّ إليها ولانتصوّرها. وإن كان البرهان والعقل يدعوان إليها.

ومثلنا فى ذلک مثل العنّين، فانّه لايحنّ الى لذّة الجماع ولايشتهيه، لأنّه لم يجرّبه ولم يعرفه، وإن كان الاستقراء والتواتر يعرّفه وجود ذلک ويدلّه على أنّ هاهنا للجماع لذّةً. فكذلک حالنا فى اللذّة التى نعرف وجودها ولانتصوّرها.

ولوكنّا نتصوّر كيفيّة ملائمة المعقولات للنفس او نشعربها، لكنّا لاندركها إلاّ ويحصل لنا هذه اللذّة والسعادة، ولكنّا لاندركها ولاندرک الملائمة التى لها من جهة الشعوربها بسبب المادّة. فاذا فارقنا البدن وكنّا قدحصل لنا العقل بالفعل وكنّا بحيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمالَ القبول، طالعنا دفعةً المعشوقاتِ الحقيقيّةَ واتّصلنا بها، ولم يكن لنا نظر البتّة إلى ماتحتنا من العالم الفاسد، ولا ذكرنا شيئاً من أحوالها، وحصلنا فى السعادة الحقيقيّة التى لايمكن أن توصف.

ونحن فى الدنيا وفى البدن قد نلتذّ بعض اللذّة بادراک الحقّ، إلاّ أنّها

ضعيفة خفيّة خاملة لعلّة البدن، وإنّما يمكننا أن نتوصّل إلى هذه السعادة إذا فارقنا البدن على الحقيقة. وإنّما يكون مفارقتنا البدن على الحقيقة إذا فارقنا وليس فينا هيئة بدنيّة ممّا يحصل على سبيل الاذعان، فانّا في الدنيا لم نكن مستغرقي الأنفس في الأبدان وكان البدن مع ذلك يعوقنا عن الشعور بلذّة الكمال الذى نكتسبه من غير مخالطة ولا ملابسة، بل بسبب الهيئات التي للنفس مع البدن وللاقبال الذى للنفس على البدن. فاذا فارقت النفس البدن و معها تلك الهيئات بأعيانها كانت كأنّها غيرُ مفارقةٍ، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن، ومع ذلك فيحدث نوع من الأذىٰ عظيماً، وذلك لأنّ هذه الهيئات مضادّة لجوهر النفس غريبة، وكان إقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادتّها. والآن إذزال ذلك الاقبال فيجب أن تحسّ بمايضادّها فتتأذىٰ به أشدّ أذىً.

وهذا نظيرٌ لمن به آفة او مرض وله شغل شاغل فيغفل عنه. فاذا فرغ عن ذلك أحسّ به، ولكن لأنّ هذه الهيئات غريبةٌ فلايبعد أن يكون ممّايزول على الدهر. ويشبه أن تكون الشرائع جائت بمثل ذاالمعنى، فقيل: «إنّ المؤمن الفاسق لايخلّد في العذاب».

وأمّا النقص الذاتي للشاعر به فيالدنيا والكاسب شوقاً لنفسه إليه، ثم تارك الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتساباً تامّاً، والمعوّل على العصبيّة والجحد: فهي الداء العياء. والألم الكائن عنه بازاء اللذّة الكائنة عن مقابله.

وكما أنّ اللذة الآخريّة أجلُّ من كلِّ إحساس ملائم، من مزاج او التيام تفرّقٍ اتصال، كذلك ذلك الألم أشدُّ من كلّ إحساس بمناف من مزاج ناريّ او زمهريريّ، او تفرّق اتّصال بكلّ ضرب وقطع. ونحن أيضاً لانتصوّر ذلك الألم للمعنى الذى قررّناه. وكما أنّ الألم الحسّى هو الاحساس بالمنافى بالشوق والحركة إلى ضدّه ،كذلك هذا الألم.

وكما أنّ الخَدِرَ لآفة عرضت له لايُحِسُّ بالسببِ المولم، والمريضَ لايشتهي الطعامَ وإن كان به جوعٌ بوليموس وهو لايشعر به، فاذا زال السببُ أحسّ بالشوق الطبيعيّ الذي له الى راحته وعذابه وسعادته؛ كذلك النفس في البدن لايشتدّ منها الشوق الى قوّة كما لها الذي يخصّها بعدالتنبيه له إلاّ اذا فارق البدن وخلا بماله في جوهره.

واعلم أنّه كما أنّ الصبيان لايحسّون باللذات والآلام التي تخصّ المدركين ويستهزؤون بهم، وإنّما يستلذّون ما هو بالحقيقة غير لذيذ ويكرهه المدركون، كذلك صبيان العقول، وهم أهل الدنيا والبدنيّون، عند مدركي العقول، وهم الذين تخلّصوا عن المادّة.

[فصل ۱۵]

في السعادة والشقاوة الوهميّة في الآخرة دون الحقيقيّة

وأمّا الأنفسُ الجاهلةُ فانّها إن كانت خيرةً ولم يحدث فيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فانّها اذا فارقتِ المادّة بقيت، لأنّ كل نفسٍ ناطقةٍ باقيةٌ، ولم تتأذّ بالهيئات المنافية، وحصل لها السعادةُ الظنيّةُ، فان رحمةالله واسعةٌ، والخلاصَ فوقَ الهلاكِ.

قال بعض أهل العلم[1]، ممن لايجازف في ما يقول، قولاً ممكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيّون، وليس لهم تعلّق بما هو أعلىٰ من الأبدان، فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلّق بها عن الأشياء البدنيّة، وإنّما لأنفسهم انهازينة أبدانهم فقط، ولاتعرف غير الأبدان والبدنيّات، أمكن أن يَعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّاة بهيئة الأجسام دون الأبدان الانسانيّة والحيوانيّة التي ذكرنا، ولو تعلّق بها لم تكن إلاّ نفساً لها؛ فيجوز أن يكون ذلك جرماً سماويّاً، لا أن

۱ ـ قال نصيرالدين الطوسي: وأظنه يريدالفارابي. (شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۵۵).

تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم و مدبّرةً له ؛ فانّ هذا لا يمكن، بل يستعمل ذلك الجرم لامكان التخيّل، ثم تتخيّل الصور التى كانت معتقدةً عنده وفى وهمه. فان كان اعتقاده فى نفسه و فى افعاله الخير و موجبَ السعادة، رأى جميلاً، فيتخيّل أنّه مات، وقبر، وكان سايرما فى اعتقاده للأخيار.

قال: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة والأبخرة، مقارناً لمزاج الجوهر الذى يسمّى روحاً، الذى لايشكّ الطبيعيّون أنّ تعلّق النفس به، لا بالبدن، وأنّه لوجاز أن لا يتحلّل ذلك الروح مفارقاً للبدن والأخلاط، ويقوم، لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانيّة.

قال: وأضداد هؤلآء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهميّة أيضاً، ويتخيلون أنّه يكون لهم جميع ماقيل فى «السنّة» التى كانت لهم من العقاب للأشرار؛ وإنّما حاجتها إلى البدن فى هذه السعادة والشقاوة، بسببِ أنّ التخيّل والتوهم إنّما يكون بآلةٍ جسمانيّةٍ.

وكلُّ صنفٍ من أهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو جنسه بعده به.

والسعداء الحقيقييون يتلذّذون بالمجاورة، ويعقل كلّ واحد ذاته و ذات مايتصل به، ويكون إتصال بعضها ببعض، لاعلى سبيل اتصال الأجسام، فتضيقُ عليها الأمكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول، فيزداد فسحةً بالازدحام.

[فصل ١٦]

الشروع فى ذكر النبّوة وأنّ الانبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلّم بشرىّ

الناس المستحقون لاسم الانسانيّة هم الذين يبلغون فى الآخرة السعادةَ الحقيقيّة، وهؤلآء على مراتب أيضاً. وأشرفهم وأكملهم الذى يختصّ بالقوّة

النبويّة. والقوّة النبويّةُ لها خواصٌ ثلاثةٌ، قد تجتمعُ فى انسانٍ واحدٍ، وقدلا تجتمع، بل تتفرّق.

فالخاصّة الواحدةُ تابعةٌ للقوّة العقليّة، وذلک أن يكونَ هذا الانسانُ، بحدسه القوىّ جدّاً، من غير تعليم مخاطبٍ من الناس له، يتوصل من المعقولاتِ الاولىٰ إلى الثانية فى أقصر الأزمنة، لشدّة اتصاله بالعقل الفعّال. أمّا أنّ هذا وإن كان أقليّاً نادراً فهو ممكنٌ غيرُ ممتنع، فبيانه بما أقول:

إنّ الحدسَ ليس ممّايدفعه العقلاءُ. والحدسُ هو التفطّنُ للحدّ الاوسط من القياس بلا تعليم. واذا تأمّل الانسانُ فانّ جميع العلوم جاءت بالحدسِ، فهذا حَدَسَ شيئاً، وذلک الآخر تعلّم ما حدس هذا، وحَدَسَ شيئاً آخر. كذلک، حتّىٰ بلغ العلمُ مبلغه؛ فكلٌ مسألةٍ فالحدسُ فيها جائزٌ، والنفسُ القويّةُ فحدسُ كلّ مسألةٍ عليها جائز، ليس بعضُ المسائل أولىٰ من بعض. ثمّ من الأنفس ماهو كثيرُ الحدسِ، ومنه ما هو قليلُ الحدسِ.

وكما أنّ النقصان فى الحدسِ ينتهي الى عدم الحدسِ، فيكونُ واحدٌ من الناس لاسبيل له إلى حدس شيء او تعلّم، بل ويكون ممّن لايمكنه أن يعلم شيئاً، لضعفِ قوة ذهنه؛ كذلک يمكن أن يكونَ فى طرفِ الزّيادة مَنْ يَحدُس اكثَر الأشياء او كلّها، حدساً لقوّة نفسه، لأنّه ليس لقوّة الذهن حدٌّ لايجوزُ أن يتوهّم ازيدُمنه، إلى أن يكون حادساً لكلّ معقول، وهنالک تكون النهاية.

وكما أنّ الحدسَ أيضاً قديقع فى زمان أطول وفكرة أطول، وقديقع فى زمان أقصر وفكرة أقصر، فكذلک قديمكنُ أن يكون للحدس القصير حدّ اوقريبٌ من الحّد، وللطويل حدّ اوقريبٌ من الحدّ.

فبيّن من هذا أنّه ليس يمتنعُ أن يوجد من أشخاصِ الناس من يَحدُس المعقولاتِ كلّها او اكثرها فى أقصر الأزمنة، فيستمرٌ من الأوائل العقليّة إلى الثوانى العقليّة على سبيلِ التركيبِ استمراراً نافذاً.

ولا يبعدُ أن يكونَ مثلُ هذه النفسِ قوّيّة غيرَ مذعنةٍ للطبيعة، وممتنعةً على المجاذبات الشهوانيّة والغضبيّة إلاّ على ما يحكُم به العقلُ.

فهذا هو أشرفُ الأنبياء وأجلُّهُم، وخصوصاً إذا انضمّ، إلى خاصتّه هذه، ساير الخواصّ التى أذكرها. وهذا الانسان كأنَّ قوّتَهُ العقليّةَ كبريتٌ والعقل الفعّال نارٌ فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النّفسُ التى قيل لها: «يكاد زيتُها يضيءُ ولولم تمسسه نارٌ، نورٌ على نورٍ».

[فصل ۱۷]

فى أنّ الوحيَ بالمغيباتِ كيفَ يكونُ، والرؤيا الصادقةُ كيفَ تكونُ، وبماذا تفارقُ النبّوةُ الرؤيا

وأمّا الخاصّةُ الاخُرىٰ فهى متعلقةٌ بالخيال الذى للانسانِ الكاملِ المزاج. وفعل هذه الخاصّة هو الانذارُ بالكائنات، والدلالةُ على المغيباتِ؛ وقد يكونُ هذا لاكثرِ الناس فى حالِ النومِ بالرؤيا. وأمّا النبيّ فانّما يكونُ له هذه الحالُ فى حال النوم واليقظةِ معاً.

فامّا السببُ فى معرفةِ الكائناتِ فاتّصالُ النفس الانسانيّة بنفوس الأجرام السماويّة التى بان لنا فى‌ما سلف أنّها عالمةٌ بما يجري فى العالم العنصرىّ، وأنّ ذلک كيف هو، وأنّ هذه الأنفس فى الأكثر إنّما تتصل بها من جهةِ مجانسةٍ بينهما، والمجانسةُ هى المعنى الذى هناک يقرب إلى مهمّات هذه.

فاكثُر مايرىٰ ممّا هناک هو مُجانس لأحوال بدن هذه النفس او من يقرب منه، وإن كانت تتّصل اتصالاً كليّاً فانّما يتأثرّ منها فى الاكثر تأثراً اكثريا كان يقرب من همهما. وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال، وباستعمالهما فى الأُمور الجزئيّة. وامّا الاتصال العقليّ فذلک شىء آخر، وليس كلامنا فيه.

ثمّ الخيالَ يقطعه عن خاصّ أفعاله فى اليقظة شيئان: أحدهما دونه، وهو الحسّ، فانّ النفس والحاسَّ المشترک إذا أقبلا على الانفعال من

المحسوسات أعرضتا عن الخيال. وجَذَبتا الخيالَ اليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاصّ، فلم يكن للخيال فعل قوىٌّ. والثانى فوقه، وهو العقل، فانّ العقل لايُمَكِّنُ الخيالَ من الاشتغال بفعله الخاصّ، لاستعماله ايّاه آلةً لنفسه دائماً، وبهذا لايتمكن التخيّل من الاقبال على الصور غير الموجودة.

واذا سكن فعل أحد الشيئين قوى الخيال. امّا الحسّ، فاذا تعطل فعله عند النوم، وامّا العقل، فاذا لم تصلح الآلة لاستعماله لها لسوء المزاج. ولهذا يتخيل الحاسّ أموراً ليست، فيقوى ذلك فى خيالهم، حتّىٰ يكون حاله حال الموجود والمأخوذ من الحسّ. فينعكس الصور الخياليّة الى الحاسّة المشتركة فتتصوّر فيها، فنكون كأنّها مشاهدة. فانّ الحاسّة المشتركة قد تقبل الصور من الحواسّ الجزئيّة، وقد تقبل من الخيال والوهم، فاذا حصلت فيها صورةٌ وتأكّدت انعكست إلى الحواسّ الجزئيّة، فصارت فيها بالحقيقة وكأنها مشاهدةٌ من خارج.

ولولا هذا لَم يتخيّل للممرورين ماليس. فلأنّ الحسّ شاغلٌ للنفسِ بما فىالمحسوساتِ عن الرّجوع إلى ذاتها، وشاغلٌ أيضاً للخيال بما يُورِدُه عليه عن الانفرادِ بقوّة فعله.

كان الأكثر من الناس غير متّصلين بالأنفس السماويّة فى حالِ اليقظةِ، بل كالمحجوبين عنها. فاذا ناموا فربّما وجدوا فرصةً لذلك، وربّما كان فىالخيال إذا كان من أُمورٍ سالفةٍ او اشتغالٍ بمحاكاةِ أحوالٍ مزاجيّةٍ، فيجذبُ النفسَ إلى باطلها ويقطعها عمّا لها فى الطبع أن تتصل به. فان وجدت فرصة شاهدتِ الأحوالَ التى من هذا العالم فى ذلك العالم، فربما أخذها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها، وهذا يقبل أيضاً. ففى أكثر الأمر يأخذ الخيال ويحاكى كل ماشاهد من ذلك بأشباهٍ وأضدادٍ، على ما هو فعله بالذات.

وربّما لم يشتغل النفسُ بذلك بل حفظ ما رأى بعينه وربّما اشتغل بذلك فحفظ ما تخيّل ولم يحفظ ما رأى. ثمّ المعبّر يُخَمِّنُ ويَحدُسُ أنّ هذا الخيال

حكايةٌ عن أىّ معنىً يمكنُ، كما انّ الانسانَ ربّما فكّر فى شىء فشغله الخيالُ عنه وانتقل الى غيره، واستمرَّ فى ذلک شيئاً بعد شىءٍ حتّىٰنسي الانسان أوّلَ فكرته. فاذا قصد ليذكر أخذ يرجعُ بالعكس أنّ الذى يتخيّله فى الخيال عن أىّ شىء لاح له، وذلک أيضاً عن أىّ سببٍ وقع فى وهمه، فلا يزالُ يرجعُ القهقرىٰ، حتّىٰ يبلغَ أوّلَ فكرتهِ.

[فصل ۱۸]

فى‌الامور العظيمة التى يراها ويسمعها الأنبياء وهى محجوبة عن إحساسنا

فمن كان خيالهُ قويّاً جدّاً ونفسُه قويّةً جدّاً لم تشغله المحسوساتُ بالكلّيّة ولم تستغرقه، وفَضُلَ منه ما ينتهزُ الفرصةَ من الاتصال بذلک العالم وأمكنه ذلک فى اليقظة واجتذب الخيال معه فرأى الحقَّ وحفظه. وعمل الخيال عمله، فخيّل مايراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخيّل شبحاً لايمكن ان يوصف حاله، وبعضه كلاماً محكياً على التمثيل الذّى يجرى اليه الخيال مرموزاً لايكون أحسن منه. فربما يؤدّى كلاهما اويؤدّى أحدهما اويؤدّى واحد الى خاصىّ و واحد الى عامىّ.

وليس تخيّلُ النبىِّ يفعل هذا فى الاتصال بمبادى الكائنات، بل عند سطوع العقل الفعّال وإشراقه على نفسه بالمعقولات، فياخذ الخيال ويتخيل تلک المعقولات ويصوّرها فى الحس المشترک فيرى الحسُّلله عظمة وقدرة لاتوصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً.

[فصل ۱۹]

فى أنّ الممرورين كيف يتفق لهم أن يخبروا عن المغيبات

ويتّفقُ للممرورينَ شىءٌ من الانذار بالكائناتِ، وذلک لأنّ مزاجَهم ردىّ وخيالَهم قوىّ بسببِ اليبسِ، الغالبِ على مزاج روحِهم الذى فى الدماغ، الملطِّفِ المجفِّفِ إيّاه.

فلو داءةِ مزاجِهم تبطل المقاومةُ التى تقعُ من العقل النظرىّ للخيال، فيقوى الخيال حتّىٰ لايكادُ يُذعِنُ للحسّ و حتّىٰ أنّ ذلک الانسانَ يمرُّ به شىءُ ولايراه، ويسمعُ صوتاً فلايحسُّ به.

ثم يكونُ إحساسُه أيضاً ضعيفاً، لفسادِ مزاج الاتِ الحسّ، فلا يمانع الخيال كثير ممانعةٍ. والخيال لايمانعُ النّفسَ بما هو خيالٌ عن الاتصال بالعوالم العالية، بل يجيبُ إليه، ويشتهى أن يحدثَ فى النفس أمرمّا فيتخيّله، ولكن إنّما يما نعه إذا شغله شاغل من حسّ، او أهمَّه مهمٌّ من تخيّل.

وامّا إذالم يشغله شاغل ولم يستولِ عليه تخيّل، بل كرهتِ المعانى التى كانت تشغله وتهمّه من المتخيلات ومَلّتْها، فانّ لكل قوّةٍ ملالاً ولم يكن الحسّ وحده قوىَّ الاستيلاء عليها، أمكَن أن تجد النفسُ منه فرصةً وخلاصاً من الشاغلات، ويلزم هذا الخلاصَ أن يتصل بالعالم السماوىّ، فانّ ذلک مبذولٌ له وفى سحه مالم يعق عائق، فحينئذ يشاهدُ أُموراً من أحوال ذلک العالم. وليس هذا لشرفِ هذا الانسانِ، بل لخساسته، فانّه فى يقظته كالنائم غفلةً وعدمَ عقل.

[فصل ٢٠]

فى كيفيّة جواز كون المعجزات والكرامات المختصّة بالأنبياء وفىالعين والوهم

وأمّا الخاصّة الثالثة التى لنفس النبى فهو تغييرها الطبيعةَ، لأنّه يمكن أن من القوّة بحيث يصدر عن أوها مها فى غير أبدانها ما قديصدر من اكثر الأنفس فى أبدانها من التغييرات التى هى مبادٍ للاستحالاتِ العظيمةِ إلى الخير والشر، وللحوادث التى لها فى الطبيعة أسبابٌ، كالزلازل والرياح والصواعق، وقد قرّرنا، قبل، هذا المعنى.

ثمّ من شأنِ الأ نفس أن تحدث منها فى أبدانها حرارة قويّة، بالفرح، تكونُ سبباً لدفع كثير من الآلام؛ وبرودةٌ قويّةٌ، بالغم والخوف، تكونُ سبباً للأمراض، بل

للهلاكِ.

وقد تكونُ الأوهامُ النفسيّةُ أسباباً لرياح تحدثُ و حركاتٍ بغير اختيار تحدثُ. ومادّةُ الأبدان العنصريّة كلّها في الأصل واحدٌ، والعنصر لجميع ذلك قابلٌ، فان كان الفاعلُ قويّاً أطاعه العنصر لا محالة، وقد قررنا أنّ للنفس أن تفعلَ في العنصر شيئاً على مجرىٰ فعل الطبيعةِ، ولكن بالأسباب الطبيعية المتقادمة.

فلا يبعد أن يكون نفسٌ قويّة تجاوزُ بتأثيرها هذا بدنَها تكونُ حالها حال الأنفس التي ذكرناها، في فصلِ العناية والتدبيرِ، فليتذكر ذلك هاهنا.

ويشبهُ أن تكونَ العينُ خاصّةً نفسانيّةً من هذا البابِ، فانّ العينَ اعتقادُ وجود شيء مع اعتقاد أن لا وجوده أولىٰ، لندرته، فيتبع الوجود ذلك الاعتقاد، فدخل مزاج ذلك الشيء آفةٌ. والأوهامُ التي تنسبُ إلى بعض الأُمم إن صحّت فعلى هذا السبيلِ، وهذا ممّا لا يبعد، وليس قياسٌ يُوجِبُ امتناعَه، بل القياسُ يُوجِبُ إمكانَه، وإن كان نادراً. وقد ذكر أفلاطونُ شعبةً من هذا في كتاب سوفسطيقا.

وهذا غايةُ ماأردنا أن نُودِعَه كتابَنا [هذا. وكأنّا] قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصارِ وعلى سبيل اجتنابِ البراهين الصعبة المبنيّة على تركيبات كثيرة القياس. وإن كانت من القوّة بحيثُ الأولىٰ أن تذكر، ولكن مُؤثر الايضاح والاختصارِ وتقريبِ البعيد إن مال إلى الأظهر فهو معذور.

ونسئل الله تعالى أن يُجنّبنا الزيع والزلل والاستبداد بالرأى الباطل واعتقاد العجب فيمانرى ونفعل. تم الكتاب، والحمدلله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين. علقه العبد الفقير إلى رحمةالله تعالى محمدبن عيسى بن على ابن هيّاج الطبيب، فى‌ذى‌الحجة، سنة ثمانين وخمس‌ماية.

XXIV Nasîr al-dîn Tûsî (1201 - 1274)
Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
*Nusûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R.A.*Mazlumî, with an article by J. Huma'î (1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl - 13th century)
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981)

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)
al-Shâmil Fi 'Usûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (Tehran, 1981)

XXVIII A. 'Âmirî
Al-'Amad 'ala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (Beirout 1979)

XXIX J. Mujtabavî
Bunyâd-i Hikmat-i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1980)

XXX Hasan Ibn-i Shahîd-i Thânî
Ma'alim al-Usûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Theran, 1983)

XXXI Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, Persian text edited by G.M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, English translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî
Sharh-i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under pereparation)

XXXIV A. Lâhîjî
Shawâriq al-Ilhâm fi Sharh i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXV Martin J. Mcdermott
The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980 - 1037)
Al-Mabda' wa al-Ma'âd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII Al-Sayûrî (ob - 1423)
Al-Nafi' yaum al-Hashr fi Sharh i bab al-Hâdî 'Ashr, with Abu al - fath ibn i Makhdûm's commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXVIII H. A. Wolfson
Philosophy of Kalâm, Translated by A. Aram (under preparation)

XI T. Izutsu
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Gurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd
al-Qabasât
Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî
Aflatûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh
Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i- Zakariyyâ-i- Râzî (Tehran 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ,* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)
Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvation with a French introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh
Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1976)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran 1980).

XXIII Sultân Valad (1226 - 1312)
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introduction, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
al-Qabasât
Vol.I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî
Sarh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XXXVI

-SERIES-
WISDOM OF PERSIA
OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by offset Press, Tehran-Iran

McGill University

Tehran University

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

AL - MABDA' WA AL - MA'ĀD
(The Beginning And The End)

By

Ibn i Sînâ

edited by

A. Nûrânî

Tehran 1984

IBN SINA
980 - 1037

AL - MABDA' WA AL - MA'AD

07

المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس

أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نوراني

اهداءات ١٩٩٨
وزارة التراث القومي والثقافة
سلطنة عمان

فهرست عام*

* چون در شماره‌گذاری فهرست عام (ص ۱۳) اشتباه رخ داده لطفاً از این ورق استفاده بفرمائید.

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری

دانشگاه تهران

المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس

أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نوراني

تهران ۱۳۶۳

چاپ اول

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۶

زیر نظر

مهدی محقق

انتشارات

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱/۱۱۳۳

تعداد ۴۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ شرکت افست «سهامی عام» چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به‌اجازهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی است

قیمت ۱۶۰۰ ریال

مرکز فروش: کتابفروشی طهوری، مقابل دانشگاه تهران

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
زیر نظر: مهدی محقق

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بـا مقدمهٔ فارسی و انگلیسی، فرهنگ اصطلاحـات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲).

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطـالب و تعلیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ).

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پـرسش و رساله در روش سلوك و خلوت‌نشینی، بـا ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸).

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، بـه‌اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حـال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور

ایزوتسو با مقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶).

۸ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) بـه اهتمـام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).

۹ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی و انگلیسی و فرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکترسید حسین نصر (چاپ‌شده ۱۳۵۶).

۱۰ـ ترجمهٔ‌انگلیسی‌شرح‌غررالفرائدمعروف به‌شرح‌منظومهٔ حکمت،قسمت امورعامه وجوهر وعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکترمهدی‌محقق بامقدمه‌ای درشرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ‌شده در نیویورك ۱۳۵۶ چاپ‌دوم‌تهران ۱۳۶۲).

۱۱ـ طـرح کلی متـافیزیك اسلامی بـراساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیـانی بر شرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم). مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهـدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).

۱۳ـ افلاطون فی‌الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی ودیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).

۱۴ـ فیلسوف ری محمد بـن زکـریای رازی، تـألیف دکتر مهـدی محقق، به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهان‌نمای، ترجمهٔ فـارسی کتـاب التحصیل بهمنیاربن مرزبـان، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).

۱۶ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی وکلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فـان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد

احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵).

۱۸ــ انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به‌اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیدحسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴).

۱۹ــ الدرةالفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به‌اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (۱۳۵۸).

۲۰ــ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن‌راز، به‌اهتمام دکتر برات زنجانی بامقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ــ دیوان ناصرخسرو (جلد اول، متن با نضمام نسخه‌بدلها) به‌اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷).

۲۲ــ شرح فصوص‌الحکمه منسوب به‌ابونصر فارابی، از محمدتقی‌استرابادی، به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جرو سلیمان‌پینس و ترجمهٔ آن دومقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).

۲۳ــ رباب‌نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به‌اهتمام دکتر علی سلطانی‌گرد فرامرزی بامقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۴ــ تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۵ــ نصوص‌الخصوص فی‌ترجمةالفصوص (شرح‌فصوص‌الحکم محیی‌الدین‌ابن عربی)، رکن‌الدین شیرازی، به‌اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به‌پیوست مقاله‌ای از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۶ــ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمهٔ ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سیدجعفر سجادی، بانضمام متن عربی به اهتمام دکتر مهدی محقق‌وترجمهٔ انگلیسی بیست‌وپنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۷ــ الشامل فی‌اصول‌الدین، امام‌الحرمین جوینی، به‌اهتمام‌پروفسور ریچارد فرانك و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۸ـ الامدعلی‌الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به‌اهتمام پروفسور اورت روسن وترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکترجلال مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).

۲۹ـ بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر جلال مجتبوی بـا مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹).

۳۰ـ معالم‌الدین و مـلاذالمجتهدین معروف به‌معالـم‌الاصول، شیخ‌حسن‌بن شیخ زین‌الـدیـن معروف به‌شهید ثانی، با مقدمهٔ فـارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲).

۳۱ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای‌کهن)، باهتمام پروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۲ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بـامقدمه)، ازپـروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۳ـ شرح قبسات میرداماد، احمدبن زین‌العـابدین العلـوی معروف به‌سید احمد علوی، باهتمام دکترمهدی محقق (آمادهٔ چاپ).

۳۴ـ شوارق‌الالهام فـی شرح تجریدالـکلام، عبدالـرزاق لاهیجی، بـاهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۵ـ اندیشه‌های‌کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی بوسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۶ـ المبدأ و المعاد، شیخ‌الرئیس ابو علی ابن‌سینا، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۷ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱).

۳۸ـ النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقدادبن عبدالله السیوری، باانضمام مفتاح‌الباب، ابوالفتح‌بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۹ـ فلسفهٔ علم کلام، هـ.ا. ولفسن، ترجمه احمد آرام (آماده چاپ).

فهرست

المقالة الاولى

اثبات المبدأ الاول ووحدانيته و صفاته

المقالة الثانية

ترتيب فيض الوجود عن أول موجود الى آخر موجود

المقالة الثالثة

بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية و الشقاوة الآخرية

الفهرس العام

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

ان ابن سينا المولود فی ۳۷۰ والمتوفی فی ۴۲۸. ه . قد حظی بمواهب الهية من صحة في الجسم و ذكاء نادر و ذاكـرة قـوية و عقل خصب و جلد منقطع النظير على العمل و بـدت ملامح ذلك فی سن مبكرة و استكمل ثقافته اللغوية والدينية والعقيلة ولما يجاوز العاشرة ووصل الى مرتبة النبوغ والتخصص ولما يناهز العشرين فصار حجة في الطب والفلك والرياضة والفلسفة و بقی منه انتاج متنوع غزير قل ان يتوفر لمثله مع مالاقى من عنت و اضطراب فخلف لنا مايزيد على مائتى مؤلف بين طويل و متوسط و مختصر وأخذ وتأثر فيها بالفكر الاسلامی واليونانی وثقافة الفرس والهند والسريان وافرغها فی قالب فلسفته الخاصة فصارت فلسفة مشائية ذات طابع خاص فهو مفكر عالمی يـرتفع عن حدود الزمان و المكان و فلسفته هی الفلسفة الاسلامية منذ القرن الخامس الى هـذا القرن فكانت تدرس بانتظام فی البلدان الاسلامية و غير الاسلامية.

ان فلسفة ابن سينا مادة غزيرة مستقاة من منابع متنوعة، فقد أخذ ما وصل اليه من اليونانيين، والمشائية واثولوجياء المنسوب الى أرسطو على زعم فلاسفة المسلمين، والحقيقة أنه مقتطفات من تساعيات أفلوطين، وماقرأ من شراح أرسطو الاسكندرانيين وكتب الأوائل ومانالة بما هو مسلم من مباحث اسلامية من اثبات وجود البادى وعدله وابداعه الكائنات وحكمته في ارسال الأنبياء وتشريع الديانة وختم النبوة والاستخلاف للنبی وأنه بالنص أصوب و وضع الأحكام للناس فی عباداتهم. و معاملاتهم و سياساتهم، و ذكر امكان الكرامات والمعجزات وبقاء النفس والسعادة والشقاوة الآخرية والثواب والعقاب فی المعاد الجسمانی والروحانی.

ومما أورثنا ابن سينا كتاب المبدأ والمعاد الذی هو بين يديك. ولاحاجة الى

اثبات ان هذا من تأليفه و املائه فتلميذه الجوزجانی ذكر ذلك فی سيرة الشيخ الرئيس، و هو شاهد علی ذلك. قال: «كان بجرجان رجل يقال له أبومحمد الشيرازی يحب هذه العلوم، و قد اشتری للشيخ داراً فی جواره و أنزله فيها، و كنت أنا أختلف اليه كل يوم، فأقرأ المجسطی وأستملی المنطق، فأملی علی المختصر الأوسط، وصنف لأبی محمد الشيرازی كتاب المبدأ والمعاد و كتاب الأرصاد الكلية». ولم توضع نسبة الكتاب الی مؤلفه موضع الشك بحال، وفوق هذا فالكتاب سينوی فی أسلوبه وموضوعه، فأسلوبه هو ذلك الأسلوب الذی ألفناه بوجه عام من الشيخ الرئيس، و موضوعه ما يمكن أن نسميه فلسفة ابن‌سينا فی اوسع معانيها، تلك الفلسفة التی عالجتها مؤلفات ابن‌سينا الأخری، كالشفاء والنجات والحكمة العرشية والفيض الالهی والارزاق فی العدل الالهی و عيون الحكمة والهداية و الاشارات و رسائله فی النفس و أجوبته لمسائل كانت ترد عليه.

و لقد أتی ابن‌سينا فی المبدأ و المعاد بايجاز ما فصله بعده فی كتبه الأخر ولاسيما فی الهيات الشفاء والنجات، فكثير من ابوابها متناظرة و متطابقة جزء اوجلاً. والذی جاء فيه فی بيان العقل الفعال والحدس والتعلم و خواص النبوات قدشرحه بعد ذلك فی علم النفس من طبيعيات الشفاء. و رتبه فی ثلاث مقالات و بحث فی الأولی عن اثبات المبدأ الأول للكل و وحدانيته والصفات التی تليق بجنابه، و فی الثانية عن ترتيب فيض الوجود عنه والعقول والنفوس والعناية والعدل و آثار حكمته، وفی الثالثة عن الدلالة علی بقاء النفس والنبوة وأن الأنبياء كيف يوحی اليهم بالمعقولات بلاتعلم بشری والكرامات والمعجزات المختصة بهم.

وقد بقی من المبدأ والمعاد أكثر من عشرين نسخة فی مكتبات العالم و ذكرها كل من قنواتی فی مؤلفات ابن‌سينا و مهدوی فی فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سينا و رأينا كثيراً منها او صورها و أفلامها فی مكتبات ايران والمكتبة المركزية بجامعة طهران، و بعد ماقابلنا وقارناها استقر الرأی علی أن جعلنا مخطوط احمد الثالث، رقم ۳۲۲۷، المورخ سنة ۵۸۰، ه ، أساساً فی التحقيق؛ والمستفاد من

مخطوطات آستان قدس رضوی، رقم ۹۷۱ حکمت، من القرن الثامن، و نور عثمانية، رقم ۳۸۹۴، وضع بين معقوفين و روجع الى سائر المخطوطات كمؤيدات في القرائة والاعـداد و تثبيت النص وأتعبنا أنفسنا في ذلك وأرحنا كل قارى كريم.

وكنا قدكتبنا مقدمة في أحوال ابن سينا و ذكر تصانيفه و بيان آرائه الفلسفية والدينية و مقارنة ماجاء في هذا الكتاب بما في غيره من مؤلفاته و الآن روماً للاختصار نؤخر طبع ما نريد الى يوم أن نقدم لكتبه و رسائله في الالهيات بعون الله تعالى.

طهران، ۱۳۶۲/۹/۲۶، عبدالله نورانی